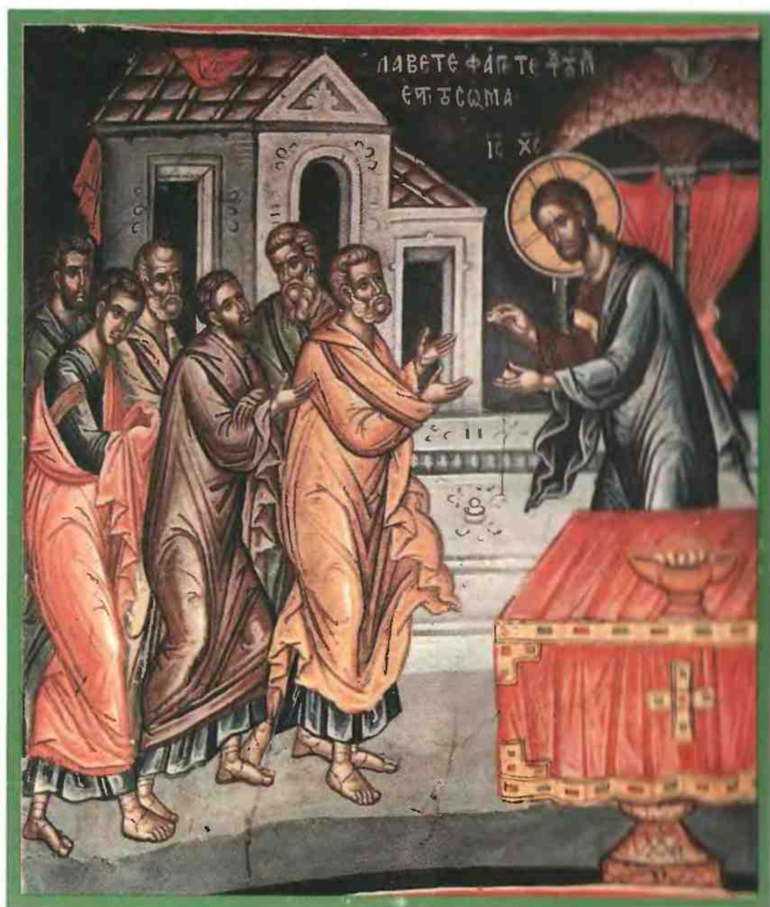
Preotul Profesor
ALEXANDER SCHMEMANN

PENTRU VIAȚA LUMII

Sacramentele și Ortodoxia



Editura Institutului Biblic si de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române



Ilustraţia copertei I: *Plângerea Domnului Iisus Hristos*.
Icoană din sec. XVII.

Ilustraţia copertei IV: *Împărtăşirea Sfinţilor Apostoli*.
Pictură murală din sec. XVI, M-rea Stavronichita, Sfântul Munte Athos

I.S.B.N. 973-9332-68-4

リ

Preotul profesor
ALEXANDER SCHMEMANN

PENTRU VIAȚA LUMII
Sacramentele și Ortodoxia

CARTE TIPĂRITĂ CU BINECUVÂNTAREA
PREA FERICITULUI PĂRINTE
T E O C T I S T
PATRIARHUL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

Traducere din limba engleză
de Preotul profesor dr. AUREL JIVI



EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
BUCUREȘTI – 2001

Traducerea s-a efectuat după ediția, revăzută și completată, din anul 1973, publicată de S.V.S. Press sub titlul: *For the Life of the World. Sacraments and Orthodoxy.*

Coperta: [illegible]

© 2001

EDITURA INSTITUTULUI BIBLIC ȘI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE

ISBN [illegible]

PREFAȚĂ

Această carte a fost scrisă cu zece ani în urmă, ca îndrumar pentru Conferința Cvadrienală a Federației Naționale a Studenților Creștini ținută la Athens, Ohio, în decembrie 1963. Ea n-a fost hărăzită a fi și cu siguranță nu este un tratat teologic sistematic al tradiției liturgice ortodoxe. Singurul meu scop în scrierea ei a fost de a schița – pentru studenții care se pregătesc să discute despre misiunea creștină - „concepția creștină despre lume", adică abordarea lumii și a vieții omului în lume, care decurge din experiența liturgică a Bisericii Ortodoxe.

S-a întâmplat însă că această carte a ajuns la un cerc mai larg de cititori, dincolo de cercurile studențești pentru care a fost scrisă. Retipărită în 1965 de către Editura Herder and Herder (sub titlul *Sacraments and Orthodoxy*) apoi în Anglia (*World as Sacrament*), tradusă în franceză, italiană și greacă, ea a fost chiar recent „publicată" într-o traducere rusească anonimă de către samizdatul clandestin din Uniunea Sovietică. Sunt sigur că toate acestea dovedesc nu calități deosebite ale cărții în sine – eu însumi, mai mult decât oricine, sunt conștient de multele ei defecte și lipsuri –, ci importanța temei de care am încercat să mă ocup și necesitatea imperioasă de a o aborda care, evidentă acum zece ani, este și mai evi-

dentă astăzi şi constituie singura justificare pentru această nouă ediţie.

Aceste teme nu sunt altele decât *secularismul* – înstrăinarea progresivă şi rapidă a culturii noastre, a înseşi temeliilor ei, de experienţa creştină şi de concepţia despre lume care, iniţial, au dat formă acestei culturi – şi profunda polarizare pe care secularismul a provocat-o chiar între creştini. Într-adevăr, în timp ce unii dintre ei par să privească secularismul ca pe rodul cel mai bun al creştinismului în istorie, alţii găsesc în el justificarea pentru o respingere aproape maniheică, pentru evadarea într-o „spiritualitate" imaterială şi dualistă. Astfel, există unii care reduc Biserica la lume şi la problemele ei şi alţii care pun semnul egalităţii între lume şi rău, şi se bucură în chip morbid de amurgul ei apocaliptic.

Ambele atitudini, sunt convins, denaturează deplinătatea, *sobornicitatea* tradiţiei ortodoxe autentice, care a afirmat întotdeauna atât *bunătatea* lumii, pentru a cărei viaţă Dumnezeu a dat pe Fiul Său cel Unul Născut, cât şi *răutatea* în care zace lumea, care întotdeauna a vestit şi continuă să vestească în fiecare duminică faptul că „prin Cruce bucurie a venit la toată lumea" şi care, totuşi, spune celor ce cred în Hristos: „...voi aţi murit şi viaţa voastră este ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" (Col.3, 3).

Şi astfel întrebarea noastră reală este: cum putem noi „ţine împreună" – în credinţă, în viaţă şi în faptă – aceste afirmaţii despre Biserică care par contradictorii? Cum putem noi învinge tentaţia de a opta pentru una dintre ele „absolutizând-o", ajungând astfel la

alegerile greşite sau la „ereziile" care au năpăstuit atât de des Creştinismul în trecut?

Este certitudinea mea că răspunsul ne vine, nu din teorii intelectuale elegant formulate, ci, mai presus de toate, din acea experienţă vie şi neîntreruptă a Bisericii pe care ea ne-o descoperă şi ne-o comunică în cultul ei, în *leitourgia*, făcând-o întotdeauna ceea ce este: sacrament al lumii, sacramentul Împărăţiei – darul lor către noi, *în Hristos*. În această lucrare am încercat nu atât să explic sau să analizez această experienţă, cât, pur şi simplu, să o *confirm*.

Dacă ar fi trebuit să o scriu astăzi, probabil că aş fi scris-o într-un mod diferit. Dar eu nu cred că e posibil şi nici nu sunt capabil de rescrierea cu toată inima a ceea ce a fost scris o dată, oricât de imperfect ar fi. Prin urmare, doar câteva corectări şi schimbări minore au fost făcute în această nouă retipărire. Am adăugat, sub formă de apendice, două eseuri, scrise într-o notă oarecum diferită, prin care sper să pot ajuta la o mai bună înţelegere a unora dintre implicaţiile acestei cărţi.

În cele din urmă, aş dori să folosesc posibilitatea ce mi se oferă prin această nouă ediţie pentru a exprima recunoştinţa mea profundă faţă de cei ale căror reacţii la lucrarea mea au constituit pentru mine izvor de mare bucurie: dl. Zissimos Lorenzatos de la Atena, care, din proprie iniţiativă, pur şi simplu pentru că, aşa cum mi-a scris, „a simţit că trebuie să o facă", a publicat o excelentă traducere grecească a acestei cărţi; prietenii mei necunoscuţi din Rusia: vestea despre ediţia lor modestă, dactilografiată, a cărţii mele a constituit una dintre cele mai mişcătoare experienţe

ale vieţii mele; toţi cei care mi-au scris şi ale căror mesaje au însemnat pentru mine o fericită afirmare a unităţii noastre „în credinţă şi dragoste"; în cele din urmă, dar nu în ultimul rând, prietenii mei David Drillock şi Anthony Pluth, care n-au cruţat nici un efort pentru pregătirea acestei noi ediţii.

Preotul profesor Alexander Schmemann

Ianuarie, 1973

I

VIAŢA LUMII

1

„Omul este ceea ce mănâncă". Cu această afirmaţie, filosoful materialist german Feuerbach a crezut că a pus capăt tuturor speculaţiilor „idealiste" despre natura umană. De fapt însă, el exprima, fără să o ştie, cea mai religioasă idee despre om. Pentru că, mult înainte de Feuerbach, aceeaşi definiţie a omului a fost dată de Biblie. În relatarea biblică despre Creaţie, omul este prezentat mai întâi ca o fiinţă înfometată, şi întreaga lume, ca hrană a sa. Îndemnului de a se înmulţi şi de a stăpâni pământul, potrivit primului capitol al Facerii, îi urmează porunca lui Dumnezeu dată oamenilor de a mânca din cele ale pământului: *„Iată vă dau toată iarba, ce face sământă... şi tot pomul ce are rod cu sământă într-însul. Acestea vor fi hrana voastră..."*. Omul trebuie să mănânce pentru ca să trăiască; el trebuie să primească lumea în trupul său şi să o transforme în propriul sine, în trup şi sânge. El este, într-adevăr, ceea ce mănâncă, şi întreaga lume apare ca o atotcuprinzătoare masă de ospăţ pentru om. Şi această imagine a ospăţului rămâne în tot cuprinsul Bibliei imaginea centrală a vieţii. Este imaginea vieţii de la crearea ei şi, la fel, imaginea vieţii la

sfârşitul şi împlinirea ei: *„... ca voi să mâncaţi şi să beţi la masa Mea în Împărăţia Mea”.*

Am început cu această temă, aparent secundară, a hranei – secundară din punctul de vedere al marilor „teme religioase” ale vremii noastre –, pentru că însuşi scopul acestui eseu este să răspundă, dacă este posibil, la întrebarea: despre care viaţă vorbim, ce viaţă predicăm, proclamăm şi vestim atunci când, în calitatea noastră de creştini, mărturisim că Hristos a murit pentru viaţa lumii? Care este *viaţa* care constituie atât motivaţia, cât şi începutul şi ţelul *misiunii* creştine?

Răspunsurile care s-au dat urmează două modele generale. Există aceia dintre noi pentru care viaţa, atunci când este discutată în termeni religioşi, înseamnă *viaţa religioasă.* Şi această viaţă religioasă este o lume în sine care există separat de lumea seculară şi de viaţa ei. Este lumea „spiritualităţii”, şi în zilele noastre ea pare să dobândească tot mai multă popularitate. Chiar şi standurile de carte din aeroporturi sunt pline cu antologii de scrieri mistice. *Misticismul elementar* este titlul uneia dintre ele. Pierdut şi derutat de zgomotul, graba şi frustrările „vieţii”, omul acceptă cu uşurinţă invitaţia de a intra în sanctuarul lăuntric al sufletului său şi de a descoperi acolo o altă viaţă şi de a se bucura de „ospăţul spiritual” aprovizionat din plin cu hrană spirituală. Această hrană spirituală crede el îl va ajuta. Îl va ajuta să-şi redobândească pacea sufletească, să rabde cealaltă viaţă – pe cea seculară – să accepte necazurile ei, să ducă o viaţă plenară şi echilibrată, să-şi păstreze zâmbetul, toate într-un mod profund religios. Şi astfel *misiunea*

constă aici în convertirea oamenilor la această viaţă „spirituală", în a-i face „religioşi".

Există o mare varietate de accente şi chiar de teologii în cadrul acestui model general, de la populara redeşteptare a credinţei, la interesul sofisticat pentru doctrine mistice ezoterice. Dar rezultatul este acelaşi: viaţa „religioasă" o face pe cea seculară – viaţa mâncării şi băuturii – irelevantă, o lipseşte de orice înţeles real, cu excepţia celui de a fi un exerciţiu de pietate şi răbdare. Şi cu cât „ospăţul religios" este mai spiritual, cu atât mai seculare devin semnalele luminoase de neon: "Mănâncă!", "Bea!", pe care le vedem de-a lungul şoselelor noastre.

Dar există şi cei pentru care afirmaţia *„pentru viaţa lumii"* pare să însemne în chip firesc *„pentru mai buna viaţă a lumii"*. „Spiritualiştii" sunt contrabalansaţi de către activişti. Cu siguranţă ne aflăm astăzi departe de optimismul simplu şi euforia „Evangheliei sociale". Toate implicaţiile existenţialismului cu neliniştile lui, ale neo-ortodoxiei cu concepţia sa pesimistă şi realistă despre istorie au fost asimilate şi li s-a acordat consideraţia cuvenită. Însă credinţa fundamentală despre creştinism, ca fiind mai întâi de toate *acţiune,* a rămas intactă şi de fapt a dobândit mai multă tărie. Din acest punct de vedere creştinismul a pierdut pur şi simplu lumea. Şi lumea trebuie recâştigată. Misiunea creştină, deci, constă în a ajunge din urmă viaţa, care a luat-o pe căi greşite. Omul „mâncător" şi „băutor" este luat foarte în serios, aproape prea în serios. El constituie efectiv obiectivul exclusiv al acţiunii creştine şi noi suntem în mod constant chemaţi să ne pocăim pentru că am petrecut prea mult

timp în contemplare şi adorare, în linişte şi liturghie, pentru că nu ne-am ocupat îndeajuns de problemele sociale, politice, economice, rasiale şi de alt fel ale vieţii reale. Cărţilor despre mistică şi spiritualitate le corespund, în acest plan, cărţi despre „Religie şi viaţă" (sau *societate*, sau *urbanism*, sau *sex*...). Şi, totuşi, întrebării de bază nu i s-a dat răspuns. Care este această *viaţă* pe care noi trebuie să o redobândim pentru Hristos şi să o facem creştină? Care este, cu alte cuvinte, ţelul final al tuturor acestor fapte şi acţiuni?

Presupunând că am atins cel puţin unul dintre aceste ţeluri, ce am „câştigat" atunci? Întrebarea poate părea naivă, dar nimeni nu poate acţiona în mod real fără a cunoaşte nu numai înţelesul acţiunii, ci şi pe cel al vieţii înseşi în numele căreia acţionează. Omul mănâncă şi bea, omul luptă pentru libertate şi dreptate, pentru a fi *viu*, pentru a avea *plenitudinea vieţii*. Dar ce este aceasta? Ce este viaţa vieţii însăşi? Care este conţinutul vieţii veşnice? Într-un final, în cadrul unei analize finale, noi descoperim în mod inevitabil că, în sine şi prin sine, acţiunea nu are sens. Atunci când toate comitetele şi-au îndeplinit misiunea, când toate documentele au fost distribuite şi toate ţelurile practice realizate, ar trebui să urmeze o bucurie desăvârşită. Dar de ce ne bucurăm? Dacă nu ştim pentru ce, rămâne aceeaşi dihotomie între religie şi viaţă, pe care am observat-o şi în soluţia „spiritualistă". Fie că „spiritualizăm" viaţa noastră, fie că „secularizăm" religia noastră, fie că invităm oameni la un ospăţ spiritual, sau pur şi simplu ne alăturăm lor la unul secular, viaţa adevărată a lumii, pentru care ni se

spune că Dumnezeu L-a dat pe Fiul Său cel Unul Născut, (Ioan 3, 16), rămâne în mod iremediabil dincolo de cuprinderea noastră.

2

„Omul este ceea ce mănâncă". Dar ce mănâncă şi de ce? Aceste întrebări par naive şi irelevante nu numai pentru Feuerbach. Ele au părut şi mai irelevante pentru oponenţii lui religioşi. Pentru ei, ca şi pentru el, a mânca constituie o funcţie materială, şi singura chestiune importantă era dacă, pe lângă aceasta, omul posedă o „suprastructură" spirituală. Religia a răspuns: da. Feuerbach a răspuns: nu. Dar ambele răspunsuri au fost date în cadrul aceleiaşi opoziţii fundamentale, a spiritualului faţă de material. „Spiritual" contra „material", „sacru" contra „profan", „supranatural" contra „natural" – acestea au fost, timp de secole, singurele tipare şi categorii inteligibile ale gândirii şi experienţei religioase. Iar Feuerbach, în pofida materialismului său total, a fost de fapt un moştenitor firesc al „idealismului" şi „spiritualismului" creştin.

Însă, aşa cum am văzut, şi Biblia începe cu omul ca fiinţă înfometată, cu omul care este ceea ce mănâncă. Perspectiva însă este total diferită, pentru că nicăieri în Biblie nu găsim dihotomiile care pentru noi sunt cadrul evident al tuturor abordărilor religiei. În Biblie, hrana pe care omul o mănâncă, lumea din care trebuie să se împărtăşească pentru a trăi îi este dată de Dumnezeu şi îi este dată ca şi *comuniune cu Dum-*

nezeu. Lumea, ca hrană a omului, nu este ceva „material" şi limitat la funcţii materiale, diferită, deci opusă funcţiilor specific „spirituale" prin care omul este legat de Dumnezeu. Tot ceea ce există este darul lui Dumnezeu pentru om, şi totul există pentru a-L face pe Dumnezeu cunoscut omului, pentru a face din viaţa omului comuniune cu Dumnezeu. Este iubirea divină devenită hrană, devenită viaţă pentru om. Dumnezeu *binecuvântează* tot ceea ce El creează, iar în limbaj biblic aceasta înseamnă că El face din întreaga creaţie semn şi mijloc al prezenţei şi al înţelepciunii, al iubirii şi revelaţiei Sale. „Gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul" (Ps. 33, 8).

Omul este o fiinţă înfometată. Dar el este înfometat de Dumnezeu. Dincolo de toată această foame a vieţii noastre este Dumnezeu. Toată dorinţa este, în cele din urmă, o dorire a Lui. Cu siguranţă omul nu este singura fiinţă flămândă. Tot ce există trăieşte mâncând. Întreaga creaţie depinde de hrană. Însă poziţia unică a omului în univers este dată de faptul că el singur binecuvântează pe Dumnezeu pentru hrana şi viaţa pe care le primeşte de la El. El singur răspunde binecuvântării lui Dumnezeu cu propria sa binecuvântare. Semnificativ pentru viaţa din grădina raiului este faptul că omul *dă nume* lucrurilor. De îndată ce au fost create animalele, ca să-i ţină tovărăşie lui Adam, Dumnezeu i le aduce pe acestea pentru a vedea cum le va numi: „...aşa ca toate fiinţele vii să se numească precum le va numi Adam". Dar, în Biblie, un nume este infinit mai mult decât un mijloc prin care să se distingă un lucru de altul. El descoperă esenţa însăşi a unui lucru, sau mai degrabă dezvăluie

esenţa acestuia, ca dar al lui Dumnezeu. A numi un lucru înseamnă a arăta înţelesul şi valoarea pe care i le-a dat Dumnezeu, a-l cunoaşte ca venind de la Dumnezeu şi a-i cunoaşte locul şi funcţia în cosmosul creat de Dumnezeu.

A numi un lucru înseamnă, cu alte cuvinte, a-L binecuvânta pe Dumnezeu pentru el şi prin el. Şi, în Biblie, a-L binecuvânta pe Dumnezeu nu este un act „religios" sau „cultic", ci chiar *mod de viaţă*. Dumnezeu a binecuvântat lumea, l-a binecuvântat pe om, a binecuvântat ziua a şaptea (adică timpul), şi aceasta înseamnă că a umplut tot ce există cu iubirea şi bunătatea Sa, le-a făcut pe toate, adică, bune foarte. Aşa încât singura reacţie naturală („şi nu supranaturală") a omului, căruia Dumnezeu i-a dat această lume binecuvântată şi sfinţită, este de a-L binecuvânta şi el pe Dumnezeu, de a-i mulţumi, de a *vedea* lumea aşa cum o vede Dumnezeu şi - în acest act de recunoştinţă şi adorare – de a cunoaşte, a numi şi a stăpâni lumea. Toate calităţile raţionale, spirituale şi de alt fel ale omului, care-l disting de celelalte creaturi, îşi au centrul şi realizarea finală în această capacitate de a-L binecuvânta pe Dumnezeu, de a înţelege, aşa-zicând, sensul setei şi foamei care constituie viaţa lui. „Homo sapiens", „homo faber"..., dar, mai întâi de toate, „homo adorans". Prima definiţie a omului, cea de bază, este că el este *preotul*. El stă în centrul lumii şi o unifică prin actul său de binecuvântare a lui Dumnezeu, primind lumea de la Dumnezeu, oferind-o lui Dumnezeu. Şi umplând lumea cu această Euharistie, el transformă viaţa sa, cea pe care o primeşte de la lume, în viaţă în Dumnezeu, în comuniune cu El.

Lumea a fost creată ca „materie", material al unei euharistii atotcuprinzătoare, şi omul a fost creat ca preot al acestei cosmice slujiri sacramentale.

Iar oamenii înţeleg toate acestea, chiar dacă instinctiv, şi nu raţional. Veacuri de secularism au eşuat în strădania de a transforma acţiunea de a mânca în ceva strict utilitarist. Hrana este încă tratată cu veneraţie. A mânca este încă o ceremonie – ultimul „sacrament natural" al familiei şi prieteniei, al vieţii care este mai mult decât „a mânca" şi „a bea". A mânca continuă să fie încă ceva mai mult decât a menţine funcţiile organice. Deşi oamenii poate nu înţeleg ce este acest „ceva mai mult", totuşi ei simt nevoia să-l celebreze. Ei sunt înfometaţi şi însetaţi de viaţa sacramentală.

3

Nu este deci întâmplător faptul că relatarea biblică despre cădere se concentrează din nou asupra hranei. Omul a mâncat din fructul oprit. Fructul acelui pom, indiferent de semnificaţia lui, era diferit de oricare alt fruct din grădina raiului; el nu i-a fost oferit ca dar omului. Pentru că n-a fost dat, pentru că n-a fost binecuvântat de Dumnezeu, era o hrană a cărei consumare a fost condamnată a fi comuniune doar cu ea însăşi, şi nu cu Dumnezeu. Fructul oprit este imaginea lumii care este iubită doar pentru ea însăşi, iar mâncarea lui este imaginea vieţii înţeleasă ca scop în sine.

A iubi nu este uşor, şi omenirea a ales să nu răspundă iubirii lui Dumnezeu. Omul a iubit lumea, dar ca scop în sine, şi nu ca transparenţă spre Dumnezeu. Şi omul a făcut acest lucru într-un mod atât de consecvent, încât acesta a devenit ceva care pluteşte „în aer". Este firesc pentru om să experieze lumea ca opacă, şi nu pătrunsă de prezenţa lui Dumnezeu. Pare firesc a trăi o viaţă care să nu fie mulţumire pentru darul lui Dumnezeu, care este lumea. Pare firesc a nu fi euharistic.

Lumea este o lume căzută pentru că s-a îndepărtat de conştiinţa că Dumnezeu este totul în toate. Acumularea acestei lipse de cinstire faţă de Dumnezeu este păcatul originar care vatămă lumea. Chiar şi religia acestei lumi căzute nu o poate vindeca sau răscumpăra, pentru că a acceptat restrângerea lui Dumnezeu la o zonă numită „sacră" („spirituală", „supranaturală"), opusă lumii, care este „profană". Ea a acceptat secularismul atotcuprinzător care încearcă să sustragă lumea de la Dumnezeu.

Dependenţa firească a omului de lume era menită să fie transformată în mod constant într-o comuniune cu Dumnezeu, în care se află toată viaţa. Omul era menit să fie preot al unei euharistii, aducând lumea în dar lui Dumnezeu, şi prin această dăruire el urma să primească viaţa ca dar. Dar în lumea căzută omul nu are puterea preoţească de a face acest lucru. Dependenţa lui de lume devine un circuit închis, şi capacitatea lui de a iubi este abătută de la ţinta ei. El încă iubeşte, este încă înfometat. El ştie că este dependent de ceva ce este dincolo de el. Totuşi dragostea şi dependenţa lui se raportează doar la lumea în sine. El

nu ştie că a respira poate fi comuniune cu Dumnezeu. El nu-şi dă seama că a mânca poate însemna a primi viaţă de la Dumnezeu, mai mult decât în înţelesul ei fizic. El uită că lumea, aerul ei, mâncarea ei nu pot aduce viaţă prin ele însele, ci doar în măsura în care sunt primite şi acceptate pentru Dumnezeu, în Dumnezeu şi ca purtătoare ale darului divin al vieţii. Luate în sine, ele pot produce doar aparenţa vieţii.

Atunci când vedem lumea ca un scop în sine, totul capătă o valoare în sine şi, prin urmare, pierde orice valoare, pentru că doar în Dumnezeu se găseşte înţelesul (valoarea) a toate, şi lumea este plină de sens doar atunci când ea este „sacrament" al prezenţei lui Dumnezeu. Lucrurile tratate doar ca lucruri în sine se distrug pe ele însele, pentru că doar în Dumnezeu au ele viaţă. Lumea naturii, separată de izvorul vieţii, este o lume muribundă. Pentru cel care consideră că hrana în sine este izvorul vieţii, mâncarea este comuniune cu această lume muribundă, este comuniune cu moartea. Hrana în sine este moartă, este viaţa care a murit şi de aceea trebuie păstrată în frigidere, ca şi un cadavru.

Pentru că „plata păcatului este moartea". Viaţa pe care omul a ales-o a fost doar o aparenţă a vieţii. Şi Dumnezeu i-a arătat că el însuşi a decis să mănânce pâine într-un fel care pur şi simplu îl va reîntoarce în pământul din care atât el, cât şi pâinea au fost luaţi. *„Pentru că ţărână eşti şi în ţărână te vei întoarce"*. Omul a pierdut viaţa euharistică, el a pierdut viaţa vieţii înseşi, puterea de a o transforma în Viaţă. El a încetat să fie preotul lumii, şi a devenit sclavul ei.

În relatarea biblică ni se spune că aceasta s-a petrecut în „răcoarea serii", adică noaptea. Şi Adam, atunci când a părăsit grădina raiului, unde viaţa era menită să fie euharistică – o oferire a lumii cu mulţumire lui Dumnezeu, a aruncat întreaga lume în întuneric. Într-una din frumoasele cântări din imnologia bizantină, Adam este înfăţişat stând în afara raiului şi plângând la porţile lui. Aceasta este imaginea omului însuşi.

4

Vom întrerupe aici, pentru un timp, această temă a hranei. Am început cu ea doar pentru a elibera termenii „sacramental" şi „euharistic" de conotaţiile pe care le-au dobândit în lunga istorie a teologiei teoretice, unde aceştia sunt aplicaţi aproape exclusiv în cadrul opoziţiei: „natural" – „supranatural" şi „sacru" – „profan", adică în cadrul unei opoziţii între religie şi viaţă, care face viaţa, în cele din urmă cu neputinţă de răscumpărat, şi din punct de vedere religios, lipsită de sens. Din perspectiva noastră, însă, păcatul „originar" nu constă în primul rând în aceea că omul „nu s-a supus" lui Dumnezeu; păcatul este că omul a încetat să fie înfometat de Dumnezeu şi numai de El, a încetat să-şi vadă întreaga sa viaţă depinzând de înţelegerea întregii lumi ca sacrament al comuniunii cu Dumnezeu. Păcatul nu a constat în aceea că omul şi-a neglijat datoriile religioase. Păcatul a constat în aceea că omul a cugetat la Dumnezeu în termenii religiei, adică opunându-L pe Dumnezeu vieţii. Viaţa neeuharistică a omului într-o lume neeuharistică este adevă-

rata lui cădere. Căderea nu constă în faptul că el a ales lumea în locul lui Dumnezeu, că a stricat echilibrul dintre spiritual şi material, ci că a făcut lumea să fie *materială*, el care era menit să o transforme în „viaţă în Dumnezeu", plină de sens şi duh.

Dar, vestea cea bună adusă de creştinism este că Dumnezeu nu l-a părăsit pe om în exilul său, în starea primejdioasă a unei năzuinţe lipsite de sens. El l-a creat pe om „după inima Sa" şi pentru Sine, şi omul s-a zbătut în libertatea sa pentru a găsi răspuns la misterioasa foame din el. În acest moment al totalei neîmpliniri, Dumnezeu a acţionat în mod decisiv: în întunericul în care omul bâjbâia căutându-şi Paradisul pierdut, El a trimis lumină. El a procedat astfel nu ca într-o acţiune de salvare, pentru a-l recupera pe omul rătăcit: aceasta s-a făcut mai degrabă pentru împlinirea a ceea ce El a făgăduit dintru început. Dumnezeu a acţionat astfel pentru ca omul să-L cunoască cu adevărat şi să înţeleagă încotro îl mână foamea sa.

Lumina pe care a trimis-o Dumnezeu a fost Fiul Său: Lumina nestinsă care mereu a luminat întunericul vieţii dar care acum s-a văzut în toată strălucirea ei.

Înainte ca Hristos să fi venit, Dumnezeu îi făgăduise omului că Îl va trimite. El a făcut aceasta în chip major grăind prin proorocii lui Israel, dar şi în alte multe chipuri prin care El a comunicat cu omul. În calitate de creştini, noi credem că El, care este adevărul atât despre Dumnezeu cât şi despre om, oferă pregustări ale Întrupării Sale în orice adevăr, chiar fragmentar. Credem, de asemenea, că Hristos este prezent în oricare căutător al adevărului. Simone Weil a spus că o persoană care fuge de Hristos, dacă se

îndreaptă spre ceea ce este adevărat, aleargă de fapt drept în braţele Lui.

Multe dintre adevărurile despre Dumnezeu au fost revelate de asemenea şi în lunga istorie a religiei, şi acest lucru este vădit pentru creştini prin referire la dreptarul adevărului, Hristos. În marile religii, care au dat formă aspiraţiilor umane, Dumnezeu face să cânte o orchestră care, departe de a fi deplin armonizată, produce totuşi uneori o muzică plină de profunzime.

Creştinismul este însă, într-un sens profund, *sfârşitul oricărei religii.* În convorbirea cu femeia samarineancă la fântâna lui Iacob, Iisus a arătat limpede acest lucru. "Doamne", i-a spus femeia, „văd că Tu eşti prooroc. Părinţii noştri s-au închinat pe acest munte, iar voi ziceţi că în Ierusalim este locul unde trebuie a se închina". Şi Iisus i-a zis: "Femeie, crede-Mă că vine ceasul când nici pe muntele acesta, nici în Ierusalim nu vă veţi închina Tatălui... Dar vine ceasul, şi acum este, când adevăraţii închinători se vor închina Tatălui în duh şi în adevăr, căci şi Tatăl astfel de închinători doreşte" (In. 4, 19-21, 23). Ea i-a pus o întrebare despre cult, dar în răspunsul Său Iisus a modificat întreaga perspectivă. De fapt, nicăieri în Noul Testament, creştinismul nu este prezentat ca un cult sau ca o religie. Religia este necesară acolo unde există un zid despărţitor între Dumnezeu şi om. Dar Hristos, care este atât Dumnezeu cât şi Om, a dărâmat zidul dintre om şi Dumnezeu. El a inaugurat o nouă viaţă, nu o nouă religie.

Această libertate a Bisericii primare faţă de „religie", în sensul obişnuit, tradiţional, al acestui cuvânt, i-a făcut pe păgâni să-i acuze pe creştini de

„ateism". Creştinii n-au fost preocupaţi de vreo geografie sacră, n-au avut temple şi nici un cult care să poată fi recunoscut ca atare de neamurile obişnuite cu solemnităţile cultelor de mistere. Nu a existat nici un interes religios specific pentru locurile în care a trăit Hristos. N-au existat pelerinaje. Vechea religie îşi avea miile ei de locuri şi temple sacre; pentru creştini, toate acestea aparţineau trecutului. Nu era nevoie de temple zidite din piatră: Trupul lui Hristos, Biserica însăşi, poporul cel nou adunat în El, erau singurul templu adevărat. „Dărâmaţi templul acesta şi în trei zile îl voi ridica" (In. 2, 19).

Biserica însăşi era noul şi cerescul Ierusalim: Biserica *din* Ierusalim era, prin contrast, neimportantă. Faptul că *Hristos vine* şi aici şi este *prezent* acum şi aici era mult mai semnificativ decât locurile unde El fusese în timpul vieţii pământeşti. Realitatea istorică a lui Hristos era desigur temeiul de netăgăduit al credinţei primilor creştini; totuşi ei nu şi-L aminteau pe El, ştiau că El este cu ei. Iar în El se afla sfârşitul „religiei", pentru că El Însuşi era Răspunsul la toate religiile, la foamea omului de Dumnezeu, pentru că în El viaţa pe care omul o pierduse – şi care nu mai putea fi decât simbolizată, semnificată, cerută, prin religie – i-a fost înapoiată omului.

5

Lucrarea de faţă nu este un tratat de teologie sistematică. Ea nu încearcă să exploreze toate aspectele şi implicaţiile acestui Răspuns. Şi nici nu pretinde să adauge ceva – în mica ei întindere – la înţelepciunea

acumulată în nenumărate volume de „teologii" şi „dogmatici". Scopul acestei cărţi este mai modest: de a reaminti că, în Hristos, viaţa – viaţa în deplinătatea ei – i-a fost restituită omului, i-a fost din nou oferită ca sacrament şi comuniune, a devenit Euharistie. Şi, încă, de a arăta – fie şi numai parţial şi superficial – semnificaţia acestei Euharistii pentru misiunea noastră în lume. Creştinul apusean este obişnuit să înţeleagă sacramentul ca opus Cuvântului şi el leagă misiunea de Cuvânt, şi nu de sacrament. Mai mult, el este obişnuit să considere sacramentul ca fiind, poate, o parte sau o instituţie sau un act, esenţial şi clar definit, *al* Bisericii şi *în cadrul* Bisericii, şi nu înţelege Biserica ca fiind ea însăşi sacramentul prezenţei şi lucrării lui Hristos. Şi, în fine, el este, în primul rând, interesat de anumite chestiuni extrem de „formale" privind tainele: numărul lor, „validitatea" lor, instituirea lor etc. Scopul nostru este, de aceea, de a arăta că există şi că întotdeuna a existat o perspectivă diferită, o abordare diferită a sacramentului şi că această abordare poate avea o importanţă crucială pentru chestiunea arzătoare a misiunii noastre, a mărturisirii lui Hristos de către noi în lume. Pentru că întrebarea fundamentală este: ce *mărturisim noi?* Ceea ce am văzut cu ochii noştri şi mâinile noastre au pipăit? Cele la care am fost făcuţi părtaşi şi din care ne-am împărtăşit? La ce îi chemăm pe oameni? Ce le putem noi oferi?

Acest eseu este scris de către un ortodox şi din perspectiva Bisericii Ortodoxe. Dar nu este o carte despre Ortodoxie aşa cum sunt scrise şi înţelese astăzi cărţile despre Ortodoxie. Există o abordare „apuseană" a Răsăritului, pe care ortodocşii înşişi au

acceptat-o. Astfel, Ortodoxia este prezentată, de obicei, ca specializată în „misticism" şi „spiritualitate", ca refugiu tuturor celor care sunt însetaţi şi înfometaţi de „ospăţul spiritual". Bisericii Ortodoxe i s-au desemnat locul şi funcţia de Biserică „liturgică" şi „sacramentală", *prin urmare* indiferentă, mai mult sau mai puţin, faţă de misiune. Dar toate acestea sunt greşite. Poate că ortodocşii n-au reuşit să vadă implicaţiile reale ale „sacramentalismului" lor, dar înţelesul lui fundamental cu siguranţă nu este acela al evadării într-o „spiritualitate" atemporală, departe de lumea anostă a „acţiunii". Tocmai acest înţeles adevărat ar vrea autorul acestor rânduri să-l descopere şi să-l împărtăşească cititorilor săi.

Însă existenţa unor biserici minunate, cu „slujbe de miezonoptică", cu icoane şi procesiuni, cu o liturghie care pentru a fi săvârşită corespunzător are nevoie de nu mai puţin de 27 de cărţi liturgice voluminoase – toate acestea par să contrazică ce s-a spus mai sus despre creştinism, ca „sfârşit al religiei". Este el astfel, în realitate? Şi dacă nu, care este sensul tuturor acestora în lumea reală în care trăim şi pentru a cărei viaţă Dumnezeu L-a dat pe Fiul Său?

II

EUHARISTIA

1

În această lume Hristos a fost respins. El era expresia desăvârşită a vieţii aşa cum a voit-o Dumnezeu. Viaţa fragmentară a lumii a fost unificată în viaţa Lui; El era bătaia inimii acestei lumi, şi lumea L-a omorât. Dar în acel act ucigaş, lumea însăşi a murit. Ea a pierdut ultima şansă de a deveni raiul pentru care Dumnezeu a creat-o. Noi putem continua să producem bunuri materiale noi şi mai bune. Putem construi o societate mai umană, care ne-ar putea feri să ne nimicim unii pe alţii. Dar atunci când Hristos, adevărata viaţă a lumii, a fost respins, acesta a fost începutul sfârşitului. Această respingere a avut un caracter final: El a fost răstignit pentru totdeauna. Aşa cum a spus Pascal: „Hristos este în agonie până la sfârşitul lumii".

Creştinismul pare adesea, însă, să spună că, dacă oamenii se străduiesc din toate puterile să ducă o viaţă cu adevărat creştină, răstignirea poate fi cumva anulată. Aceasta, pentru că creştinismul a uitat de sine, a uitat că întotdeauna, mai presus de toate, trebuie să stea lângă Cruce. Nu că această lume nu ar putea fi îmbunătăţită – unul dintre ţelurile noastre este cu siguranţă acela de a activa pentru pace, dreptate,

libertate. Dar, dacă ea poate fi îmbunătăţită, ea nu poate niciodată deveni ceea ce Dumnezeu a voit să fie. Creştinismul nu condamnă lumea. Lumea s-a condamnat pe sine însăşi atunci când, pe Golgota, L-a condamnat pe Cel care era adevăratul ei sine. „În lume era şi lumea prin El s-a făcut, dar lumea nu L-a cunoscut" (In. 1, 10). Dacă cugetăm în mod profund la înţelesul real, la proporţiile reale ale acestor cuvinte, înţelegem că, în calitatea de creştini şi întrucât suntem creştini, noi suntem în primul rând martori ai acelui *sfârşit,* sfârşit al oricărei bucurii fireşti, sfârşit al oricărei mulţumiri a omului cu lumea şi cu sine însuşi, sfârşit, cu adevărat, al vieţii însăşi ca o rezonabilă şi raţional organizată „căutare a fericirii". Creştinii nu au avut de aşteptat apariţia susţinătorilor moderni ai anxietăţii, disperării şi absurdităţii existenţialiste pentru a-şi da seama de toate acestea. Şi cu toate că, în decursul îndelungii lor istorii, creştinii au uitat prea adesea de semnificaţia Crucii şi s-au bucurat de viaţă ca şi când „nimic nu s-ar fi întâmplat", cu toate că fiecare dintre noi prea adesea „ne luăm timp liber" – noi ştim că în lumea în care Hristos a murit, „viaţa firească" a luat sfârşit.

2

Şi totuşi, chiar de la începuturile sale, creştinismul a fost o proclamare a bucuriei, a singurei bucurii posibile pe pământ. El a făcut imposibilă orice altă bucurie, pe care de obicei o socotim posibilă. Dar în cadrul acestei imposibilităţi, chiar în străfundul aces-

tei întunecimi, el a vestit şi a împărtăşit o nouă şi atotcuprinzătoare bucurie, şi cu această bucurie el a transformat Sfârşitul într-un Început. Fără vestirea acestei bucurii, creştinismul este de neînţeles. Doar ca bucurie Biserica a biruit în lume, şi a pierdut lumea atunci când a pierdut această bucurie şi a încetat să fie o mărturie credibilă a acesteia. Dintre toate acuzaţiile la adresa creştinilor, cea mai teribilă a fost rostită de Nietzsche, când a spus că aceştia nu cunosc bucuria.

Să uităm, deci, pentru un timp, discuţiile teoretice despre Biserică, misiunea ei, metodele ei. Nu pentru că aceste discuţii ar fi eronate sau inutile – dar ele nu pot fi folositoare şi semnificative decât într-un context fundamental, iar acest context este „marea bucurie" din care s-au dezvoltat şi au dobândit sens toate celelalte în creştinism. „Căci, iată, vă vestesc vouă bucurie mare" – aşa începe Evanghelia, iar sfârşitul ei este: „Iar ei, închinându-se Lui, s-au întors în Ierusalim cu bucurie mare" (Lc. 2, 10; 24, 52). Şi noi trebuie să redobândim semnificaţia acestei mari bucurii. Trebuie, dacă este posibil, să ne împărtăşim de ea, înainte de a discuta orice altceva – programe şi misiuni, proiecte şi tehnici.

Bucuria însă nu este ceva care se poate defini şi analiza. În bucurie se intră. „Intră întru bucuria Domnului tău" (Mt. 25, 21). Şi noi nu avem alt mijloc de a intra în această bucurie, nici o cale de a o înţelege, în afară de singura lucrare care, de la început, a fost pentru Biserică atât izvorul, cât şi împlinirea bucuriei, însuşi sacramentul bucuriei, Euharistia.

Euharistia este o liturghie. Şi cel care zice astăzi *liturghie* este posibil să se implice într-o controversă, întrucât pentru unii – „cei cu o concepţie liturgică" –, dintre toate activităţile Bisericii liturghia este cea mai importantă, dacă nu singura. Pentru alţii, liturghia este o deviere estetică şi spirituală de la sarcina reală a Bisericii. Există astăzi Biserici şi creştini „liturgici" şi „neliturgici". Această controversă însă este inutilă, întrucât îşi are rădăcinile într-o înţelegere fundamental greşită - înţelegerea „liturgică" a liturghiei. Ea constă în reducerea liturghiei la categorii „cultice", definirea ei ca act sacru de cult, diferit, ca atare, nu doar de zona „profană" a vieţii, ci şi de toate celelalte activităţi ale Bisericii înseşi. Dar nu aceasta este semnificaţia originară a cuvântului grecesc *leitourgia.* El a desemnat iniţial o acţiune prin care un grup de oameni devine corporativ, ceea ce nu fuseseră mai înainte, când erau o simplă adunare de indivizi –, adică devine un întreg mai mare decât suma părţilor sale. El a mai însemnat funcţie sau „slujire" a unui om, sau a unui grup, în numele şi în interesul întregii comunităţi. Astfel, *leitourgia* vechiului Israel a fost lucrarea corporativă a celor puţini aleşi pentru a pregăti lumea pentru venirea lui Mesia. Şi, în chiar actul pregătirii, ei au devenit ceea ce au fost chemaţi să fie, Israelul lui Dumnezeu, instrumentul ales al ţelului Său.

Astfel, Biserica însăşi este o *leitourgia,* o slujire, o chemare la a lucra în această lume după modelul lui Hristos, la a da mărturie despre El şi despre Împărăţia Lui. Prin urmare, liturghia euharistică nu trebuie abordată şi înţeleasă doar în termeni „liturgici" şi „cultici".

Tot aşa precum creştinismul poate – şi trebuie – să fie considerat sfârşitul religiei, la fel liturghia creştină în general şi Euharistia în particular sunt, într-adevăr, sfârşitul cultului, al actului religios „sacru" izolat de, şi opus vieţii „profane" a comunităţii. Prima condiţie pentru înţelegerea liturghiei este de a uita orice „pietate liturgică" specifică.

Euharistia este un sacrament. Dar şi cel ce zice sacrament se implică într-o controversă. Dacă vorbim despre sacrament, unde este Cuvântul? Nu ne îndreptăm oare spre primejdiile „sacramentalismului" şi „magicului", spre o trădare a caracterului spiritual al Creştinismului? La aceste întrebări nu vom da nici un răspuns acum. Căci scopul eseului de faţă este de a arăta că acest context în care se pun astfel de întrebări nu este singurul posibil. În această fază vom spune doar că Euharistia este intrarea Bisericii în bucuria Domnului ei. Iar a intra în această bucurie aşa încât să fii o mărturie a ei în lume este cu adevărat chemarea însăşi a Bisericii, *leitourgia* ei esenţială, sacramentul prin care ea „devine ceea ce este".

În scurta descriere a Euharistiei, care urmează, se vor face referiri mai cu seamă la liturghia euharistică ortodoxă, şi aceasta pentru două motive. În primul rând pentru că despre Liturghie poate vorbi cu deplină convingere numai cel care a experiat-o, iar experienţa autorului rândurilor de faţă s-a produs în tradiţia ortodoxă. Şi, în al doilea rând, opinia unanimă a „liturgiştilor" este că liturghia ortodoxă a păstrat cel mai bine acele elemente şi acele accente care constituie însăşi tema acestei cărţi.

3

Liturghia euharistică poate fi cel mai bine înţeleasă dacă este privită precum o călătorie sau procesiune. Ea este o călătorie a Bisericii în dimensiunea Împărăţiei. Folosim termenul „dimensiune" pentru că pare calea cea mai bună de a indica felul intrării noastre sacramentale în viaţa lui Hristos cel înviat. Diapozitivele capătă viaţă atunci când sunt proiectate în trei dimensiuni în loc de două. Adăugarea unei noi dimensiuni ne îngăduie să vedem mult mai bine realitatea a ceea ce a fost fotografiat. În chip foarte asemănător deşi, desigur, orice analogie este nepotrivită, intrarea noastră în prezenţa lui Hristos este o intrare într-o a patra dimensiune care ne îngăduie să vedem realitatea esenţială a vieţii. Ea nu este o fugă de lume, ci mai degrabă situarea pe o poziţie avantajoasă, de pe care putem privi cu mai multă profunzime în realitatea lumii.

Călătoria începe atunci când creştinii pleacă de acasă, de când se ridică din patul lor. Într-adevăr, ei îşi părăsesc viaţa din această lume prezentă şi concretă şi, fie că trebuie să conducă maşina câţiva kilometri, fie că străbat pe jos câteva străzi, un act sacramental are deja loc, un act care este condiţia însăşi a orice urmează să se întâmple. Pentru că ei sunt pe cale de a *constitui Biserica*, sau, ca să fiu mai exact, de a fi transformaţi în Biserica lui Dumnezeu. Ei, care au fost persoane individuale, unii albi, alţii negri, unii săraci, alţii bogaţi, ei, care au fost lumea „naturală" şi o comunitate naturală sunt chemaţi acum „să se

adune într-un loc", să-şi aducă vieţile lor, însăşi „lumea" lor cu ei şi să devină, să fie mai mult decât ceea ce sunt: o *nouă* comunitate cu o nouă viaţă. Noi suntem deja cu mult dincolo de categoriile cultului şi rugăciunii comune. Scopul acestei „veniri împreună" nu este pur şi simplu de a adăuga o dimensiune religioasă comunităţii naturale, de a o face „mai bună" – mai responsabilă, mai creştină. Scopul este de a *realiza Biserica,* şi aceasta înseamnă a-L face prezent pe Cel în care toate lucrurile se află la *capătul* lor şi în acelaşi timp, la *începutul* lor.

Liturghia începe deci ca o reală separare de lume. În încercarea noastră de a face creştinismul atractiv pentru omul de pe stradă, adesea am minimalizat sau chiar am uitat în întregime de această separare necesară. Întotdeauna dorim să facem creştinismul „de înţeles" şi „acceptabil" pentru acest mitic om „modern" de pe stradă. Şi uităm că Hristos despre care vorbim „nu este din lumea aceasta" şi că, după Învierea Sa, El nu a fost recunoscut nici chiar de către ucenicii Lui. Maria Magdalena a crezut că este un grădinar oarecare. Când doi dintre ucenicii Lui mergeau spre Emaus, „Isus însuşi, apropiindu-Se, mergea împreună cu ei", dar ei nu L-au cunoscut până când „luând El pâinea, a binecuvântat şi, frângând, le-a dat lor" (Lc. 24, 15-16; 30). El li S-a arătat celor doisprezece, „uşile fiind încuiate". Dar se pare că nu mai era suficient pur şi simplu să ştie că El era Fiul Mariei. Nu exista imperativul fizic, ca să-L recunoască. Cu alte cuvinte, El nu mai era o „parte" a acestei lumi, a realităţii ei şi a-L recunoaşte, a intra întru bucuria prezenţei

Lui, a fi cu El însemna o convertire la o altă realitate. Proslăvirea Domnului nu are evidenţa zdrobitoare, obiectivă a umilirii Sale şi a crucii. Proslăvirea Sa este cunoscută doar prin moartea tainică, în apa botezului, prin ungerea Duhului Sfânt. Ea este cunoscută doar în deplinătatea Bisericii, în timp ce ea se adună pentru a-L întâlni pe Domnul şi pentru a deveni părtaşă la viaţa lui Hristos înviat.

Primii creştini au înţeles că, pentru a deveni templu al Duhului Sfânt, trebuie *să se înalţe la* Cer, acolo unde S-a înălţat Hristos. Ei au mai înţeles că această înălţare este condiţia însăşi a misiunii lor în lume, a slujirii de către ei a lumii. Pentru că acolo – în cer – ei erau cufundaţi în viaţa cea nouă a Împărăţiei; şi atunci când, după această „liturghie a înălţării", ei se reîntorceau în lume, feţele lor reflectau lumina, „bucuria şi pacea" acelei Împărăţii, şi ei erau cu adevărat martori ai ei. Creştinii nu au adus nici programe şi nici teorii; dar oriunde mergeau ei, seminţele Împărăţiei încolţeau, credinţa era aprinsă, viaţa era transfigurată; lucrurile imposibile deveneau posibile. Ei erau cu adevărat martori, şi când erau întrebaţi „de unde răsare această lumină, unde este izvorul acestei puteri?", ei ştiau ce să răspundă şi încotro să îndrume oamenii. În Biserică, astăzi, atât de des descoperim că întâlnim aceeaşi lume veche, şi nu pe Hristos şi Împărăţia Lui. Noi nu ne dăm seama că niciodată nu ajungem undeva, pentru că niciodată nu părăsim un loc.

A pleca, a ajunge... Acesta este *începutul,* punctul de plecare al sacramentului, condiţia puterii şi realităţii lui transformatoare.

4

Liturghia ortodoxă începe cu doxologia solemnă: „Binecuvântată este Împărăţia Tatălui şi a Fiului şi a Sfântului Duh, acum şi pururea şi în vecii vecilor". De la început este anunţată destinaţia: călătorim spre Împărăţie. Acesta este locul spre care mergem – şi nu în mod simbolic, ci real. În limbajul Bibliei, care este şi limbajul Bisericii, a binecuvânta Împărăţia nu înseamnă pur şi simplu a o aclama. Înseamnă a o declara ca scop, ca ţel al tuturor dorinţelor şi intereselor noastre, al întregii noastre vieţi, ca valoarea supremă şi absolută a tot ceea ce există. A binecuvânta este a accepta cu iubire şi a te mişca spre ceea ce este iubit şi acceptat. Astfel, Biserica este comunitatea celor cărora le-a fost descoperită destinaţia ultimă a întregii vieţi şi care au acceptat-o. Această acceptare este exprimată în răspunsul solemn la doxologie: Amin. Acesta este, într-adevăr, unul dintre cele mai importante cuvinte din lume, pentru că el exprimă acordul Bisericii de a-L urma pe Hristos în înălţarea Lui la Tatăl, de a face din această înălţare destinul omului. Acesta este darul lui Hristos pentru noi, întrucât doar în El putem spune „amin" lui Dumnezeu, sau mai degrabă El însuşi este „Aminul" nostru către Dumnezeu, şi Biserica este un „amin" către Hristos. Acest „amin" decide soarta rasei umane. El descoperă că mişcarea către Dumnezeu a început.

Dar noi suntem încă foarte la început. Am părăsit „această lume". Ne-am adunat la un loc. Ni s-a vestit destinaţia. Am zis „amin" acestei vestiri. Noi suntem *ecclesia,* răspunsul la această chemare şi poruncă. Şi

începem cu „rugăciuni și cereri comune", cu o laudă plină de bucurie. O dată mai mult trebuie accentuat faptul că adunarea euharistică este plină de bucurie. Căci accentul medieval pus pe cruce, deși nu este greșit, este unilateral. Liturghia este, înainte de orice, adunarea plină de bucurie a celor care Îl vor întâlni pe Domnul cel înviat și vor intra cu El în cămara de nuntă. Și tocmai această bucurie a așteptării și această așteptare a bucuriei sunt exprimate în cântare și ritual, în veșminte și tămâiere, în acea întreagă „frumusețe" a liturghiei care adeseori a fost înfierată ca inutilă și chiar păcătoasă.

Este inutilă, într-adevăr, pentru că ne situăm dincolo de categoriile „necesarului". Frumusețea nu este niciodată „necesară", „funcțională" sau „folositoare". Atunci când, așteptând pe cineva drag, așternem masa și o împodobim cu lumânări și flori, facem toate acestea nu din necesitate, ci din dragoste. Și Biserica este dragoste, așteptare și bucurie. Potrivit tradiției noastre ortodoxe, ea este cerul pe pământ, este bucuria copilăriei redobândite, acea bucurie nestânjenită, necondiționată și dezinteresată, singura în stare să transforme lumea. În evlavia noastră matură, serioasă, noi cerem definiții și justificări, și ele sunt înrădăcinate în teamă – teama de denaturare, de deviere, de „influențe păgâne" și de câte altele. Dar „cel ce se teme nu este desăvârșit în iubire" (I In. 4, 18). Atâta vreme cât creștinii vor iubi Împărăția lui Dumnezeu și nu doar vor discuta despre ea, ei o „vor reprezenta" și semnifica în ceva artistic și în frumos. Și săvârșitorul acestei taine a bucuriei se va înveșmânta în preafrumoase odăjdii, pentru că el este îmbrăcat în slava

Împărăţiei, pentru că până şi în aspectul omului se vede slava lui Dumnezeu. În Euharistie noi ne aflăm în prezenţa lui Hristos şi asemenea lui Moise înaintea lui Dumnezeu, suntem acoperiţi cu slava Lui. Hristos însuşi a purtat o îmbrăcăminte ţesută dintr-un singur fir, pe care soldaţii, pe Golgota, nu s-au îndurat s-o sfâşie; cu siguranţă ea nu fusese cumpărată în piaţă, ci fusese făcută de nişte mâini iubitoare. Da, frumuseţea pregătirii noastre pentru Euharistie nu are o utilitate practică. Romano Guardini a vorbit în mod înţelept despre această frumuseţe fără rost practic. Astfel, vorbind despre liturghie, el spune:

„Omului, cu ajutorul harului, îi este dată posibilitatea de a-şi schimba fiinţa fundamentală, de a deveni cu adevărat ceea ce el ar trebui să fie şi tânjeşte să fie, potrivit destinului său dumnezeiesc, adică un copil al lui Dumnezeu. În liturghie el intră „la Dumnezeu, care bucură tinereţea lui...".Întrucât viaţa liturghiei este superioară celei căreia realitatea obişnuită îi dă fie posiblitatea, fie forma de expresie, ea adaptează forme şi metode potrivite din singura sferă în care acestea pot fi găsite, adică din artă. Ea vorbeşte măsurat şi melodios; foloseşte gesturi riguroase, ritmice; se îmbracă în culori şi veşminte fără nici o legătură cu viaţa de fiecare zi... Ea este, în înţelesul cel mai înalt, viaţa unui copil, în care totul este imagine, melodie şi cântec. Astfel, acesta este faptul minunat pe care îl demonstrează liturghia: ea uneşte actul şi realitatea într-o stare de copilărie supranaturală înaintea lui Dumnezeu".[1]

1. Romano Guardini, *The Church and The Catholic, and The Spirit of the Liturgy* (New York, 1950), p.180-181.

5

Următorul act al liturghiei este *intrarea* slujitorului în altar. Acesteia i s-au dat toate explicaţiile simbolice posibile, dar ea nu este un „simbol". Este însăşi mişcarea Bisericii ca *trecere* de la vechi la nou, de la „această lume" în „lumea ce va să vină" şi, ca atare, este mişcarea esenţială a „călătoriei" liturgice. În această lume nu există altar, iar templul a fost distrus. Întrucât singurul altar este Hristos însuşi, omenitatea Sa, pe care El a asumat-o şi îndumnezeit-o şi a făcut-o templu al lui Dumnezeu, altarul prezenţei Sale; iar pentru că Hristos S-a înălţat la cer, altarul este astfel semn că în Hristos ni s-a dat acces în cer, că Biserica este „trecerea" spre cer, *intrarea* în sanctuarul ceresc şi că doar „intrând", înălţându-se la cer, Biserica se împlineşte pe sine, devine ceea ce este. Şi astfel *intrarea,* această apropiere a slujitorului – şi, în el, a întregii Biserici – de altar, nu este un simbol. Este actul crucial şi decisiv în care sunt revelate şi stabilite dimensiunile reale ale sacramentului. Nu „harul" coboară; Biserica intră în „har", şi har înseamnă făptura cea nouă, Împărăţia, lumea ce va să fie. Şi în timp ce slujitorul se apropie de altar, Biserica intonează imnul pe care îngerii îl cântă necontenit înaintea tronului lui Dumnezeu – „Sfinte Dumnezeule, Sfinte tare, Sfinte fără de moarte" – , şi preotul zice: „Dumnezeule cel Sfânt, ... Cel ce cu glas întreit-sfânt eşti lăudat de serafimi şi slăvit de heruvimi şi de toată puterea cerească închinat".

Îngerii nu se află aici pentru a decora şi inspira. Ei simbolizează cerul, cel mai de deasupra, plin de slavă şi mai presus de înţelegere, despre care ştim doar un

singur lucru: că el răsună veşnic de lauda adusă slavei şi sfinţeniei dumnezeieşti. „Sfânt" este numele real al lui Dumnezeu, nu Dumnezeul „savanţilor şi filosofilor", ci Dumnezeul cel viu al credinţei. Cunoaşterea *despre* Dumnezeu rezultă în definiţii şi distincţii. Cunoaşterea *lui* Dumnezeu duce la acest unic, incomprehensibil şi totuşi evident şi inevitabil cuvânt: sfânt. Şi prin acest cuvânt exprimăm atât faptul că Dumnezeu este Absolut Altul, Cel *despre* care nu ştim nimic, şi că El este sfârşitul foamei noastre, al tuturor dorinţelor noastre, Cel neajuns, Care pune în mişcare voinţa noastră, comoara tăinuită care ne atrage, şi că de fapt nu este nimic vrednic de cunoscut în afară de El. „Sfânt" este cuvântul, cântarea, „reacţia" Bisericii, la intrarea sa în cer, când stă în faţa slavei cereşti a lui Dumnezeu.

6

Acum, pentru prima dată de când a început călătoria euharistică, preotul slujitor se întoarce spre popor. Până aici el a fost cel care a condus Biserica în ascensiunea ei, dar acum mişcarea şi-a atins ţelul. Şi preotul, a cărui liturghie, a cărui unică funcţie şi ascultare în Biserică este de a reprezenta, de a face prezentă preoţia lui Hristos însuşi, spune poporului: „Pace vouă". În Hristos, omul se întoarce la Dumnezeu şi, în Hristos, Dumnezeu vine la om. Ca Noul Adam, ca omul desăvârşit, El ne conduce la Dumnezeu; ca Dumnezeu întrupat, El ni-L revelează pe Tatăl şi ne împacă cu Dumnezeu. El este *pacea* noastră – împăcarea cu

Dumnezeu, iertarea dumnezeiască, comuniunea. Iar pacea pe care preotul o vesteşte şi pe care ne-o dă este pacea pe care Hristos a întemeiat-o între Dumnezeu şi lumea Sa, şi în care noi, Biserica, am intrat.

În această pace – care „depăşeşte orice înţelegere" – începe acum liturghia Cuvântului. Creştinii apuseni sunt aşa de obişnuiţi să distingă Cuvântul de sacrament, încât poate fi dificil pentru ei să înţeleagă că, în perspectivă ortodoxă, liturghia Cuvântului este tot atât de sacramentală pe cât de „evanghelic" este sacramentul. Sacramentul este o manifestare a Cuvântului. Şi atâta vreme cât nu se depăşeşte dihotomia dintre Cuvânt şi sacrament, nu poate fi înţeles adevăratul sens, atât al Cuvântului, cât şi al sacramentului, şi în special adevăratul înţeles al „sacramentalismului" creştin, în toate implicaţiile lor minunate. Vestirea Cuvântului este un act sacramental prin excelenţă pentru că este un act transformator. El transformă cuvintele omeneşti ale Evangheliei în Cuvântul lui Dumnezeu şi manifestare a Împărăţiei. Iar pe omul care ascultă Cuvântul îl transformă în receptacol al Cuvântului şi templu al Duhului Sfânt. În fiecare sâmbătă seara, la Vecernia mare, Evanghelia este adusă în procesiune solemnă în mijlocul credincioşilor, şi prin acest act este vestită şi arătată Ziua Domnului. Pentru că Evanghelia nu este numai o „consemnare" a învierii lui Hristos, Cuvântul lui Dumnezeu este eterna venire la noi a Domnului înviat, înseşi puterea şi bucuria Învierii.

În liturghie, citirea Evangheliei este precedată de „Aliluia", de cântarea acestui misterios cuvânt „teofor" (purtător de Dumnezeu), care este salutul plin de

bucurie al celor care *văd* venirea Domnului, care *cunosc* prezența Lui și care își exprimă bucuria la această slăvită *parousia*. „Iată-L", ar putea fi cea mai potrivită traducere a acestui cuvânt intraductibil.

Iată de ce citirea și predicarea Evangheliei în Biserica Ortodoxă este un *act liturgic*, o parte integrală și esențială a sacramentului. Ea este ascultată ca și Cuvânt al lui Dumnezeu și este primită în Duhul, adică în Biserică, cea care este viața Cuvântului și „creșterea" lui în lume.

7

Pâine și vin: pentru a înțelege semnificația lor inițială și veșnică, să uităm, pentru un timp, controversele nesfârșite care, puțin câte puțin, le-au transformat în „elemente" ale unei speculații teologice aproape abstracte. Într-adevăr, unul dintre principalele defecte ale teologiei sacramentale este că, în loc să urmeze etapele călătoriei euharistice, cu revelarea progresivă a înțelesului ei, teologii au aplicat Euharistiei un set de întrebări abstracte, pentru a o forța să intre în propriul lor cadru intelectual. În această abordare, liturghia în sine a dispărut din sfera interesului și investigației teologice, rămânând doar „momente" izolate, „formule" și „condiții de validitate". A dispărut Euharistia ca act organic, atotcuprinzător și profund transformator al întregii Biserici, și au rămas doar părți, „esențiale" și „neesențiale", „elemente", „consacrare" etc. Astfel, de pildă, pentru a explica și defini înțelesul Euharistiei, în modul în care o face o anu-

mită teologie, nici nu mai este nevoie de cuvântul „euharistie"; el a devenit irelevant. Şi totuşi, pentru Părinţii epocii primare, acesta era cuvântul cheie, care dădea unitate şi sens tuturor „elementelor" liturghiei. Părinţii numeau Euharistie pâinea şi vinul punerii înainte, oferirea şi sfinţirea lor şi, în cele din urmă, împărtăşirea cu ele. Toate acestea erau *Euharistie,* şi toate acestea puteau fi înţelese doar în cadrul Euharistiei.

Înaintând în liturghia euharistică, soseşte vremea să-I oferim lui Dumnezeu în întregime viaţa noastră, pe noi înşine, lumea în care trăim. Aceasta este cea dintâi semnificaţie a aducerii de către noi la altar a elementelor care constituie hrana noastră. Pentru că ştim deja că hrana este viaţă, că este principiul însuşi al vieţii şi că întreaga lume a fost creată ca hrană pentru om. Ştim, de asemenea, că a oferi lui Dumnezeu această hrană, această lume, această viaţă constituie funcţia „euharistică" iniţială a omului, însăşi împlinirea sa ca om. Noi ştim că am fost creaţi ca *slujitori* ai sacramentului vieţii, ai transformării ei în viaţă-în-Dumnezeu, în comuniune cu Dumnezeu. Noi ştim că adevărata viaţă este „euharistică", un elan de iubire şi adorare către Dumnezeu, în care pot fi revelate şi împlinite sensul şi valoarea a tot ce există. Ştim că am pierdut această viaţă euharistică, dar, în final, ştim că în Hristos, Noul Adam, Omul desăvârşit, această viaţă euharistică i-a fost redată omului. Pentru că El însuşi a fost euharistie desăvârşită; El S-a adus pe Sine jertfă în totală supunere, iubire şi recunoştinţă faţă de Dumnezeu, Care era însăşi viaţa Lui, şi El ne-a dăruit

această viață desăvârșită și euharistică. În El, Dumnezeu a devenit viața noastră.

Și astfel în această oferire lui Dumnezeu a pâinii și vinului, a hranei pe care trebuie să o mâncăm pentru a trăi, ne oferim pe noi înșine, viața noastră și întreaga lume lui Dumnezeu. „Întreaga lume, ca pe un măr, în mâini s-o luăm!", a zis un poet rus. Aceasta este Euharistia noastră. Este ceea ce Adam n-a reușit să facă și care în Hristos a devenit însăși viața omului: elan de adorare și laudă în care toată bucuria și suferința, toată frumusețea și toată frustrarea, toată foamea și toată satisfacția sunt raportate la Țelul lor final și devin în cele din urmă *pline de sens*. Da, cu siguranță, aceasta înseamnă *o jertfă*, dar jertfa este cel mai firesc act al omului, esența însăși a vieții lui. Omul este o ființă jertfelnică, pentru că el își află viața în iubire, iar iubirea este jertfelnică: ea plasează valoarea, sensul însuși al vieții în altul și își dăruiește viața celuilalt, și în această dăruire, în această jertfă, descoperă sensul și bucuria vieții.

Noi oferim lumea și pe noi înșine lui Dumnezeu. Dar facem aceasta *în Hristos* și întru pomenirea Lui. Noi facem aceasta în Hristos pentru că El a oferit deja lui Dumnezeu tot ceea ce este de oferit, El a săvârșit o dată pentru totdeauna această Euharistie, și nimic nu a rămas neoferit. În El a fost *Viață* – și această viață a noastră a tuturor El a dat-o lui Dumnezeu. Biserica sunt toți cei care au fost primiți în viața euharistică a lui Hristos. Și noi facem aceasta *întru pomenirea Lui* pentru că, aducând în dar, iară și iară, viața noastră și lumea noastră lui Dumnezeu, descoperim de fiecare

dată că nu avem nimic altceva să-l oferim decât pe Hristos însuşi – Viaţa lumii, deplinătatea a tot ce există. Ea este Euharistia Lui, şi El este Euharistia. Aşa cum se spune în rugăciunea punerii înainte, „El este cel ce aduce şi Cel ce Se aduce". Liturghia ne conduce în Euharistia atotcuprinzătoare a lui Hristos şi ne descoperă faptul că singura Euharistie, singura adevărată ofrandă a lumii este Hristos. Venim, iară şi iară, cu darul vieţilor noastre; aducem şi „jertfim", adică dăm lui Dumnezeu ceea ce El ne-a dat nouă; şi de fiecare dată ajungem la capătul tuturor jertfelor, al tuturor dăruirilor, al desăvârşitei Euharistii, pentru că de fiecare dată ni se descoperă că Hristos *a oferit* tot ce există şi că S-a jertfit pe El, şi tot ce există, în suprema Sa jertfă de Sine. Noi toţi suntem cuprinşi în Euharistia lui Hristos, şi Hristos este Euharistia noastră.

Şi astfel, aducând pâinea şi vinul la altar, noi cunoaştem că Hristos însuşi este cel care ne poartă pe noi toţi şi toată viaţa noastră la Dumnezeu, în înălţarea Sa euharistică. De aceea, în acest moment al liturghiei noi comemorăm sau pomenim. „Domnul Dumnezeu să pomenească în Împărăţia Sa..." Pomenirea este un act de iubire. Dumnezeu ne pomeneşte, şi pomenirea Lui, iubirea Lui, este temelia lumii. Iar în Hristos şi noi pomenim. Devenim din nou fiinţe deschise iubirii, pomenind şi noi. Biserica, în separarea ei de „această lume", în călătoria ei spre cer, *pomeneşte* lumea, pomeneşte pe toţi oamenii, pomeneşte întreaga creaţie, o duce în iubire la Dumnezeu. Euharistia este sacrament al unei pomeniri cosmice: ea este, într-adevăr, o restaurare a iubirii ca viaţa însăşi a lumii.

8

Pâinea şi vinul sunt acum pe altar, acoperite, ascunse, aşa cum viaţa noastră „este ascunsă cu Hristos întru Dumnezeu" (Col.3, 3). Acolo stă, ascunsă în Dumnezeu, viaţa în întregimea ei, viaţă pe care Hristos a adus-o înapoi la Dumnezeu. Şi preotul slujitor rosteşte: „Să ne iubim unii pe alţii, ca într-un gând să mărturisim...". Urmează sărutarea păcii, unul dintre actele fundamentale ale liturghiei creştine. Biserica, pentru ca să fie Biserică, trebuie să fie descoperire a acestei iubiri divine pe care Dumnezeu „a revărsat-o în inimile noastre". Fără această iubire nimic nu este „valid" în Biserică, întrucât nimic nu este posibil. Conţinutul Euharistiei lui Hristos este iubirea, şi doar prin iubire ajungem să pătrundem şi să ne împărtăşim de ea, pentru că noi nu suntem în stare de o asemenea iubire. Am pierdut această iubire. Hristos însă ne-a dăruit această iubire, şi Biserica este acest dar. Biserica s-a întemeiat prin iubire şi pe iubire, şi în această lume ea trebuie să dea mărturie de această iubire, să o reprezinte, să facă iubirea prezentă. Doar iubirea creează şi transformă: ea este, deci, „principiul" însuşi al sacramentului.

9

„Sus să avem inimile", spune preotul slujitor, iar poporul răspunde: „Avem, către Domnul". Euharistia este *anaphora,* înălţare a ofrandei noastre, a noastră înşine. Este înălţarea Bisericii la cer. „Dar mă mai îngrijesc eu, oare, de cer", spune Sfântul Ioan Hrisosto-

mul, „când eu însumi am devenit cer...?" Atât de adesea Euharistia a fost explicată cu referire doar la daruri: ce „se întâmplă" cu pâinea şi vinul, şi de ce, şi când se întâmplă! Dar trebuie să înţelegem că ceea ce „se întâmplă" cu pâinea şi vinul se întâmplă pentru că ceva s-a întâmplat mai întâi cu noi, cu Biserica. Pentru că noi am „întemeiat" Biserica, iar aceasta înseamnă că L-am urmat pe Hristos în înălţarea Sa la cer; pentru că El ne-a primit la masa Sa în Împărăţia Sa; pentru că, în termeni teologici am intrat în Eshaton, iar acum suntem dincolo de timp şi spaţiu şi pentru că toate acestea ni s-au întâmplat mai întâi nouă, ceva se întâmplă şi cu pâinea şi vinul.

„Sus să avem inimile", zice preotul slujitor.
„Avem către Domnul", răspunde poporul.
„Să mulţumim Domnului" *(Eucharistisomen)*,
zice preotul slujitor.

10

Când omul se află în faţa tronului lui Dumnezeu, când a împlinit tot ceea ce Dumnezeu i-a dat să împlinească, când toate păcatele îi sunt iertate şi toată bucuria îi este redată, atunci nu-i mai rămâne nimic altceva de făcut decât să aducă mulţumire. Euharistia (mulţumire) este starea omului desăvârşit. Euharistia este vieţuirea în rai. Euharistia este singurul răspuns deplin şi real al omului la darurile lui Dumnezeu: creaţia, răscumpărarea şi Împărăţia cerurilor. Dar acest om desăvârşit care stă înaintea lui Dumnezeu este *Hristos*. Doar în El tot ceea ce Dumnezeu a dat

omului a fost împlinit şi adus înapoi în cer. Doar El este Fiinţa Euharistică desăvârşită. El este Euharistia lumii. În şi prin această Euharistie întreaga creaţie devine ceea ce dintotdeauna a fost menită să fie, dar n-a reuşit să fie.

„Cu vrednicie şi cu dreptate..." să mulţumim, răspunde poporul, exprimând prin aceste cuvinte „predarea necondiţionată" cu care începe adevărata „religie". Deoarece credinţa nu este rodul unei căutări intelectuale sau al „pariului" lui Pascal. Nu este o soluţie raţională la frustrările şi neliniştile vieţii noastre. Nu se naşte din „lipsa" a ceva, ci, în ultimă instanţă, izvorăşte din deplinătate, din iubire, din bucurie. „Cu vrednicie şi cu dreptate", exprimă toate acestea. Este singurul răspuns posibil la faptul că Dumnezeu ne cheamă la viaţă şi la belşug de viaţă.

Şi aşa preotul începe marea Rugăciune euharistică:

„Cu vrednicie şi cu dreptate este a-Ţi cânta Ţie, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ţie a-Ţi mulţumi, Ţie a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale; căci Tu eşti Dumnezeu negrăit şi necuprins cu gândul, nevăzut, neajuns, pururea fiind şi acelaşi fiind... Tu din nefiinţă la fiinţă ne-ai adus pe noi, şi căzând noi, iarăşi ne-ai ridicat şi nu Te-ai depărtat, toate făcându-le, până ce ne-ai suit la cer şi ne-ai dăruit Împărăţia Ta ce va să fie. Pentru toate acestea mulţumim Ţie..., pentru toate pe care le ştim, şi pe care nu le ştim; pentru binefacerile Tale cele arătate, şi cele nearătate, ce ni s-au făcut nouă...".

Începutul Rugăciunii euharistice este de obicei numit „Prefaţă". Şi deşi această Prefaţă aparţine tuturor riturilor euharistice cunoscute, nu i s-a acordat prea multă atenţie în dezvoltarea teologiei euharistice. O „prefaţă" este ceva care nu ţine de fapt de corpul unei cărţi. Iar teologii au neglijat-o, pentru că erau nerăbdători să ajungă la „problemele" reale: sfinţirea şi prefacerea elementelor, jertfa şi alte aspecte. Aici aflăm principalul „defect" al teologiei creştine; teologia euharistiei a încetat să fie Euharistică, şi astfel a îndepărtat spiritul euharistic din înţelegerea acestei taine, din însăşi viaţa Bisericii. Lunga controversă despre cuvintele de instituire şi invocarea Duhului Sfânt *(epicleza)*, care a continuat timp de secole între Răsărit şi Apus, constituie un exemplu foarte bun al acestei faze „neeuharistice" din istoria teologiei sacramentale.

Dar trebuie să înţelegem că tocmai această *prefaţă* – acest act, acest cuvinte, această mişcare de mulţumire – este cea care într-adevăr „face posibil" tot ceea ce urmează. Pentru că, fără acest început, restul nu ar putea avea loc. *Euharistia lui Hristos şi Hristos – Euharistia* este „împlinirea" care ne aduce la ospăţul din Împărăţie, care ne înalţă la cer şi ne face părtaşi hranei dumnezeieşti. Căci Euharistia – mulţumire şi laudă – este însuşi chipul şi conţinutul vieţii celei noi pe care Dumnezeu ne-a dat-o atunci când în Hristos El ne-a împăcat cu Sine. Împăcarea, iertarea, puterea de viaţă – toate acestea îşi au ţelul şi împlinirea în această nouă stare a fiinţei, acest nou fel de viaţă, care este Euharistia, singura viaţă adevărată a creaţiei, cu Dum-

nezeu şi în Dumnezeu, singura legătură adevărată dintre Dumnezeu şi lume.

Ea este într-adevăr *prefaţă* la lumea care va să fie, poarta spre Împărăţie: şi noi mărturisim şi vestim aceasta atunci când, vorbind de Împărăţia *care va să fie*, afirmăm în acelaşi timp că Dumnezeu *ne-a înzestrat deja cu ea*. Acest viitor ne-a fost dat în trecut pentru ca să poată constitui *prezentul* însuşi, viaţa însăşi, însăşi ziua de azi a Bisericii.

11

Şi astfel Prefaţa se împlineşte în imnul „întreit sfânt" – „Sfânt, Sfânt, Sfânt" – al veşnicei doxologii, care este firea tainică a tot ce există. „Plin este cerul şi pământul de mărirea Ta". Trebuie să ne înălţăm la cer în Hristos pentru a vedea şi înţelege creaţia, ea fiind cu adevărat preamărire a lui Dumnezeu, ca *răspuns* la dragostea dumnezeiască, singurul în care creaţia devine ceea ce Dumnezeu vrea să fie: mulţumire, euharistie, adorare. Aici – în dimensiunea cerească a Bisericii, cu „mii de arhangheli şi zeci de mii de îngeri, heruvimii... şi serafimii... care se înalţă zburând..." – ca noi să putem în cele din urmă să ne exprimăm pe noi înşine, cântând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Domnul Savaot. Plin este cerul şi pământul de mărirea Ta. Osana întru cei de sus! Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului."

Acesta este scopul ultim a tot ceea ce există, *sfârşitul*, ţelul şi împlinirea, pentru că acesta este *începutul*, principiul Creaţiei.

12

Dar în timp ce stăm înaintea lui Dumnezeu, aducându-ne aminte de tot ce a făcut pentru noi şi oferindu-I mulţumirea noastră pentru toate binefacerile Lui, descoperim în mod inevitabil conţinutul acestei întregi mulţumiri şi aduceri-aminte ca fiind Hristos. Toată această aducere-aminte este, în cele din urmă, aducerea-aminte de Hristos: toată mulţumirea este, în final, mulţumire pentru Hristos. Întru El era viaţă, şi viaţa era lumina oamenilor. Iar în lumina Euharistiei noi *vedem* că Hristos este într-adevăr viaţa şi lumina a tot ce există şi slava care umple cerul şi pământul. Nu există nimic altceva vrednic de aducere-aminte, nimic altceva pentru care să mulţumim, pentru că în El toate îşi găsesc fiinţa lor, viaţa lor, ţelul lor.

Cântarea „Sfânt, Sfânt, Sfânt", ne duce deci atât de firesc, atât de logic spre acel om, spre acea noapte, spre acel eveniment în care această lume şi-a găsit, o dată pentru totdeauna, judecata ei şi mântuirea ei. După ce am cântat „Sfânt, Sfânt, Sfânt" şi am mărturisit măreţia slavei dumnezeieşti, noi nu părăsim cu totul acest moment, îndreptându-ne spre următoarea subdiviziune a rugăciunii, anamneza. Nu. Aducerea-aminte constituie împlinirea doxologiei noastre, Euharistia conducându-ne din nou, „firesc", în înseşi inima şi conţinutul întregii pomeniri şi mulţumiri.

„Sfânt eşti şi preasfânt, şi slava Ta este plină de măreţie. Căci Tu ai iubit lumea atât de mult, încât pe Unul-Născut Fiul Tău L-ai dat, ca tot cel ce crede într-Însul să nu piară, ci să aibă viaţă veşnică. Şi Acesta venind şi toată rânduiala cea pentru noi plinind, în

noaptea întru care a fost vândut şi mai vârtos Însuşi pe Sine S-a dat *pentru viaţa lumii,* luând pâinea cu sfintele şi preacuratele şi fără prihană mâinile Sale, mulţumind şi binecuvântând, sfinţind şi frângând a dat Sfinţilor Săi Ucenici şi Apostoli, zicând: «Luaţi, mâncaţi, acesta este Trupul Meu, care se frânge pentru voi spre iertarea păcatelor.» Asemenea şi paharul, după cină, zicând: «Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu, al Legii celei noi, care pentru voi şi pentru mulţi se varsă, spre iertarea păcatelor»."

Şi stând înaintea lui Dumnezeu nu avem nimic altceva de care să ne aducem aminte, şi nimic altceva nu avem să aducem şi să oferim lui Dumnezeu decât această jertfă de Sine a lui Hristos, în care s-au împlinit toate jertfele, toată mulţumirea, toată aducerea-aminte – adică întreaga viaţă a omului şi a lumii.

Şi aşa:

„Aducându-ne aminte de această poruncă mântuitoare şi de toate cele ce s-au făcut pentru noi: de cruce, de groapă, de învierea cea de a treia zi, de suirea la ceruri, de şederea cea de-a dreapta şi de cea de-a doua şi slăvită iarăşi venire. Ale Tale dintru ale Tale, Ţie-Ţi aducem de toate şi pentru toate."

13

Până la acest punct Euharistia a fost înălţarea noastră în Hristos, intrarea noastră prin El în „lumea ce va să fie". Iar acum, în această jertfă în Hristos a tuturor lucrurilor, adusă Celui căruia ele Îi aparţin, sin-

gurul în care ele există cu adevărat, această mişcare de înălţare şi-a atins *ţelul*. Ne aflăm la masa pascală a Împărăţiei. Tot ceea ce am oferit – hrana noastră, viaţa noastră, pe noi înşine şi întreaga lume – am oferit în Hristos şi după chipul lui Hristos, pentru că El Însuşi a asumat viaţa noastră şi este viaţa noastră. Şi acum toate acestea ne sunt date înapoi ca dar al noii vieţi şi, prin urmare, în mod necesar ca *hrană*.

„Acesta este Trupul Meu..., acesta este Sângele Meu". „Luaţi, mâncaţi... Beţi...". Generaţii după generaţii de teologi s-au tot întrebat: Cum este posibil acest lucru? Cum se întâmplă aceasta? Ce se întâmplă în această prefacere? Şi când anume? Şi care este cauza? Nici un răspuns nu pare să fie satisfăcător. Simbol? Dar ce este un simbol? Substanţă, accidenţi? Se simte imediat că ceva lipseşte în toate aceste teorii în care sacramentul este redus la categoriile timpului, substanţei şi cauzalităţii, înseşi categoriile „acestei lumi".

Ceva lipseşte, pentru că teologul cugetă numai la sacrament, uitând de liturghie. Ca un bun om de ştiinţă, el mai întâi izolează obiectul studiului său, îl reduce la un moment, la un „fenomen" – şi apoi, mergând de la general la particular, de la cunoscut la necunoscut, el dă o definiţie care, de fapt, mai curând iscă noi întrebări, decât să răspundă la ele. Dar de-a lungul studiului nostru în principal am arătat că întreaga liturghie este *sacramentală*, adică un unic act transformator şi o unică mişcare ascendentă. Şi scopul acestei mişcări ascensionale este să ne scoată din „această lume" şi să ne facă părtaşi ai *lumii care va să fie*. În *această lume* – cea care L-a condamnat pe

Hristos şi, făcând aceasta, s-a condamnat pe sine –, nici o pâine, nici un vin nu pot deveni Trupul şi Sângele lui Hristos. Nimic din ceea ce reprezintă o parte a ei nu poate fi „sacralizat". Dar liturghia Bisericii este întotdeauna o *anafora*, o ridicare, o înălţare. Biserica se împlineşte pe sine în cer, în acel *nou eon*, pe care Hristos l-a inaugurat în moartea, învierea şi înălţarea Sa şi care i-a fost dat Bisericii în ziua Rusaliilor ca viaţă a ei, ca „ţelul" către care se înaintează. În această lume, Hristos este răstignit, Trupul Său este frânt şi Sângele Său vărsat. Şi trebuie să ieşim din această lume, trebuie să urcăm la cer, în Hristos, pentru a deveni părtaşi ai lumii care va să fie.

Dar aceasta nu este o „altă" lume, diferită de cea pe care Dumnezeu a creat-o şi ne-a dat-o nouă. Este aceeaşi lume a noastră, desăvârşită *deja* în Hristos, dar *nu încă* în noi. Este aceeaşi lume a noastră, răscumpărată şi restaurată, în care Hristos pe toate le umple cu Sine Însuşi. Şi întrucât Dumnezeu a creat lumea ca hrană pentru noi, şi ne-a dat hrana ca mijloc de comuniune cu El, ca viaţă în El, hrana cea nouă a vieţii celei noi, pe care o primim de la Dumnezeu în Împărăţia Sa, *este Hristos însuşi*. El este pâinea noastră – pentru că de la bun început foamea noastră a fost o foame după El, şi pâinea noastră a fost doar un simbol al Lui, un simbol care trebuia să devină realitate.

El S-a făcut om şi a trăit în această lume. El a mâncat şi a băut, şi aceasta înseamnă că lumea de care S-a împărtăşit, însăşi hrana lumii noastre, a devenit trupul Său, viaţa Sa. Dar viaţa Sa a fost în întregime, în mod absolut *euharistică* – ea în întregime a fost transfor-

mată în comuniune cu Dumnezeu şi în întregime a fost înălţată în cer. Iar acum El împărtăşeşte această viaţă preamărită cu noi. „Ceea ce singur am făcut – vă dau acum vouă: luaţi, mâncaţi...".

Noi am oferit pâinea „spre pomenirea" lui Hristos, pentru că ştim că Hristos este Viaţă şi, prin urmare, orice hrană trebuie să ne conducă la El. Iar acum, când primim această pâine din mâinile Lui, ştim că El a luat întreaga viaţă, a umplut-o cu Sine şi a făcut-o ceea ce a fost menită să fie: comuniune cu Dumnezeu, sacrament al prezenţei şi iubirii Sale. Doar în Împărăţie putem mărturisi, împreună cu Sfântul Vasile, că „pâinea aceasta este într-adevăr cinstitul Trup al Domnului nostru, iar acest vin, cinstitul Sânge al lui Hristos". Ceea ce este „supranatural" aici, în *această lume*, ni se revelează ca „natural" dincolo. Şi pentru că scopul Bisericii a fost întotdeauna tocmai acela de a ne călăuzi „acolo" şi de a ne face ceea ce suntem, ea se desăvârşeşte pe sine în liturghie.

14

Duhul Sfânt este cel care arată pâinea ca Trup, şi vinul ca Sânge ale lui Hristos.[2] Biserica Ortodoxă a insistat întotdeauna asupra faptului că prefacerea *(metabole)* elementelor euharistice este realizată prin *epicleză* – invocarea Duhului Sfânt –, şi nu prin cuvintele de instituire. Această doctrină, însă, a fost adesea

2. Vezi Liturghia Sf. Vasile: „...şi să le arate: pâinea aceasta adică însuşi Cinstitul Trup...; iar ceea ce este în potirul acesta însuşi Cinstitul Sânge...".

înţeleasă greşit chiar de către ortodocşi. Important nu este să se înlocuiască o „cauzalitate" – cuvintele de instituire – cu alta, cu o „formulă" diferită, ci să se arate caracterul eshatologic al tainei. Duhul Sfânt vine în „ultima şi marea zi" a Rusaliilor. El face văzută lumea ce va să fie. El inaugurează Împărăţia. El ne trece întotdeauna *dincolo*. A fi în Duhul, înseamnă a fi în cer, pentru că Împărăţia lui Dumnezeu este „bucurie şi pace în Duhul Sfânt". Şi astfel în Euharistie El este Cel care *pecetluieşte şi confirmă* ridicarea noastră la cer, Cel care transformă Biserica în trupul lui Hristos şi – deci – arată elementele ofrandei noastre ca şi *comuniune în Duhul Sfânt*. Aceasta este sfinţirea lor.

15

Dar înainte de a ne putea împărtăşi de hrana cerească, mai rămâne de împlinit un ultim act absolut esenţial: *să ne rugăm pentru alţii*. A fi în Hristos înseamnă a fi asemenea Lui, înseamnă a ne impropria însăşi mişcarea vieţii Lui. Şi fiindcă El „pururea este viu pentru ca să mijlocească pentru ei" (Evrei 7, 25), noi nu putem decât să ne însuşim mijlocirea Lui, să o facem a noastră. Biserica nu este o adunare prin intermediul căreia evadăm – în mod corporativ sau individual – din această lume, pentru a gusta extazul mistic al veşniciei. Împărtăşania nu este o „experienţă mistică": noi bem din potirul lui Hristos, Cel ce S-a dat pe Sine pentru viaţa lumii. Pâinea de pe disc şi vinul din potir sunt menite a ne aminti de întruparea Fiului lui Dumnezeu, de cruce şi de moartea Sa. Însăşi bucuria

Împărăţiei este cea care ne face *să ne aducem aminte* de lume şi să ne rugăm pentru ea. Împărtăşirea cu Duhul Sfânt este cea care ne îngăduie să iubim lumea cu dragostea lui Hristos. Euharistia este sacramentul unităţii şi *momentul adevărului:* în ea vedem lumea în Hristos, aşa cum este ea cu adevărat, şi nu din punctele noastre de vedere particulare şi deci limitate şi parţiale. Rugăciunea pentru ceilalţi începe aici, mesianic, şi acesta este singurul început adevărat pentru misiunea Bisericii; şi atunci când, lepădând „toată grija cea lumească", părem că am părăsit „această lume", o redobândim de fapt în întreaga ei realitate.

Rugăciunea pentru ceilalţi constituie astfel singura pregătire adevărată pentru împărtăşanie. Pentru că în şi prin Împărtăşanie nu numai că noi devenim un trup şi un duh, dar suntem readuşi în acea stare de comuniune şi iubire pe care lumea le-a pierdut. Şi marea Rugăciune euharistică este rezumată acum în Rugăciunea Domnească, fiecare cerere a acesteia presupunând o totală şi completă dedicare faţă de Împărăţia lui Dumnezeu în lume. Este rugăciunea Lui, şi El ne-a dat-o nouă, a făcut-o rugăciunea noastră, după cum L-a făcut pe Tatăl Său, Tatăl *nostru.* Nimeni nu este cu adevărat „vrednic" să primească Împărtăşania, nimeni nu este cu adevărat *pregătit* pentru ea. În acest moment, orice merit, orice virtute, orice act de evlavie, dispar şi se topesc. Viaţa ne vine din nou ca *Dar,* un dar gratuit şi dumnezeiesc. Din această pricină, în Biserica Ortodoxă elementele euharistice sunt numite Sfintele Daruri. Adam este introdus din nou în Rai, scos din nimicnicie şi încununat ca rege al Creaţiei. Totul este gratuit: nimic nu ni se cuvine şi totuşi ni se

dăruieşte tot. Şi, prin urmare, cea mai mare smerenie şi supunere este *să accepţi* darul, să zici *da* – cu bucurie şi recunoştinţă. Nu putem *face* nimic, şi totuşi devenim ceea ce Dumnezeu a voit să fim din veşnicie – când suntem *euharistici.*

16

Şi acum a sosit vremea să ne *întoarcem în lume.* „Cu pace să ieşim", spune preotul la ieşirea din altar, şi aceasta este ultima *poruncă* a liturghiei. Trebuie să părăsim Muntele Taborului, cu toate că ne este bine acolo. Suntem trimişi înapoi în lume. Dar de acum noi „am văzut lumina cea adevărată, am primit Duhul cel ceresc". Şi ca martori ai acestei Lumini, ca martori ai Duhului trebuie să „mergem mai departe" şi să începem misiunea fără de sfârşit a Bisericii. Şi din nou *începutul,* şi din nou lucruri care păreau imposibile ni se descoperă ca posibile. Timpul lumii devine timpul Bisericii, timpul mânturii şi al răscumpărării. Şi Dumnezeu ne-a făcut *competenţi,* cum a spus Paul Claudel, competenţi să fim martorii Lui, să împlinim ceea ce El Însuşi a făcut şi face mereu. Acesta este înţelesul Euharistiei; de aceea misiunea Bisericii începe în liturghia înălţării, pentru că numai ea face posibilă liturghia misiunii.

III

TIMPUL MISIUNII

1

Părăsind biserica după Liturghie, intrăm din nou în timp, şi timpul, deci, este primul „obiect" al credinţei şi faptei noastre creştine. Pentru că el este, într-adevăr, imaginea realităţii noastre fundamentale, a optimismului, ca şi a pesimismului vieţii noastre, a vieţii ca viaţă, şi a vieţii ca moarte. Prin timp, pe de o parte, experiem viaţa ca posibilitate, creştere, împlinire, ca înaintare către un viitor. Prin timp, pe de altă parte, întreg viitorul se destramă în moarte şi nimicire. Timpul este singura realitate a vieţii şi totuşi, în mod curios, este o realitate neexistentă: în mod constant el descompune viaţa, într-un trecut care nu mai este şi într-un viitor care întotdeauna duce spre moarte. Prin sine însuşi timpul nu este nimic altceva decât un şir de stâlpi de telegraf fixaţi la o anumită distanţă şi în anumite puncte pe o cale care este chiar moartea noastră.

Toate generaţiile, toţi filosofii au fost întotdeauna conştienţi de această anxietate a timpului, de paradoxul lui. Toate filosofiile, toate religiile sunt, în ultimă instanţă, o încercare de a rezolva „problema timpului". Despre el s-au scris mii de cărţi, creştine şi necreştine. Scopul nostru nu este de a adăuga o altă „teologie a

timpului" la toate cele care există deja. Ci, mai degrabă, este acela de a descrie foarte pe scurt felul în care creştinii au experiat timpul de la bun început şi, în continuare, în Biserică. Trebuie spus încă o dată că ceea ce oferă Biserica nu este o „soluţie" a unei probleme filosofice, ci un *dar*. Iar acesta devine soluţie doar în măsura în care este acceptat în acelaşi chip liber şi plin de bucurie în care ne-a fost dat. Sau s-ar putea ca bucuria acestui dar să facă irelevante şi de prisos atât problema, cât şi soluţia ei.

2

Pentru a înţelege acest dar ne vom întoarce, o dată mai mult, la liturghie, încercând să descifrăm din nou limbajul ei uitat. Nimeni, astăzi, cu excepţia tagmei particulare şi ezoterice a „liturgiologilor", nu mai este interesat de ceea ce a constituit în trecut o preocupare majoră pentru creştini: sărbătorile şi timpurile, perioadele rugăciunii; o preocupare foarte reală pentru „kairos" – timpul celebrării liturgice. Nu numai mireanul obişnuit, dar chiar şi teologul pare să spună: lumea „simbolismului" creştin nu mai este lumea noastră, ea a eşuat, s-a dus, iar noi avem acum treburi mai serioase; ar fi de neconceput, ridicol chiar, să încercăm să rezolvăm orice „problemă" reală a vieţii moderne raportând-o, să zicem, la Paşti sau Rusalii, sau chiar la Duminică.

Totuşi, să punem acum câteva întrebări. Sunt aceste „simboale" doar „simbolice"? Sau eşecul lor se explică tocmai prin valoarea simbolică atribuită lor de

creștinii înșiși, creștini care au încetat să le priceapă adevărata lor natură? Și oare n-au încetat ei să priceapă această natură tocmai pentru că, într-o anume perioadă, (ne-ar lua prea mult timp ca să dezvoltăm acest lucru aici) creștinii au ajuns să creadă că „religia" nu are nimic de a face cu timpul, că este, de fapt, o salvare din timp? Înainte de a dobândi dreptul de a ne descotorosi de vechile „simboluri", trebuie să înțelegem că adevărata tragedie a creștinismului nu este „compromisul" lui cu lumea și cu „materialismul" aflat în creștere, ci, dimpotrivă, „spiritualizarea" și transformarea lui într-o „religie". Și, așa cum știm, religie a ajuns să însemne o lume a spiritualității pure, o concentrare a atenției asupra chestiunilor referitoare la „suflet". Creștinii au fost tentați să respingă cu totul timpul și să-l înlocuiască cu misticismul și căutările „spirituale", să trăiască, în calitatea lor de creștini, în afara timpului, și astfel să scape de frustrările pe care el le implică; să insiste în a considera că timpul nu are înțeles real, din punctul de vedere al Împărăției, care este „dincolo de timp". Și, în cele din urmă, au reușit. Ei au golit timpul de sens, umplându-l de „simboluri" creștine. Iar astăzi, ei înșiși nu știu ce să facă cu aceste simboluri. Pentru că este imposibil să-L „readucem pe Hristos în sărbătoarea Crăciunului", dacă nu înțelegem că El a răscumpărat – adică a umplut de sens – timpul însuși.

Trebuie, deci, să înțelegem că preocuparea intensă, aproape patologică, a lumii noastre moderne față de timp și „problema" lui este înrădăcinată în acest eșec specific creștin. Din cauza noastră, a creștinilor, lumea în care trăim pur și simplu *nu are*

timp. Nu este, oare, evident că, cu cât inventăm mai multe mijloace de „economisit timp", cu atât avem mai puţin timp? În locul lui s-a instalat o *grabă* lipsită de orice bucurie, întreruptă din când în când de *relaxare* („stai jos şi odihneşte-te!"). Dar oroarea acestui straniu vacuum, care zace în spatele cuvântului, cu adevărat demonic, „relaxare", este atât de mare încât oamenii ajung să ia pilule pentru a-i rezista, cărţi scumpe despre felul cum să *omoare* timpul, acest pământ al nimănui al „traiului modern".

Nu există timp, pentru că, pe de o parte, creştinismul a făcut imposibil pentru om să trăiască în vechiul timp natural, a rupt în mod ireparabil ciclul veşnicei reîntoarceri. El a vestit deplinătatea timpului, a revelat timpul ca istorie şi împlinire şi, cu adevărat, ne-a „înveninat", o dată pentru totdeauna, cu visul unui timp plin de sens. Nu există timp, pe de altă parte, pentru că, vestind toate acestea, creştinismul totuşi a abandonat timpul, invitându-i pe creştini pur şi simplu să părăsească timpul şi să cugete la eternitate ca odihnă veşnică (chiar dacă încă nu „relaxare"). În mod cert, creştinul poate totuşi să împodobească timpul, lipsit de sens, cu „simboluri frumoase" şi cu „rituri pline de culoare", de preferinţă „străvechi". Mai poate ca – la intervale regulate şi consultând „rânduielile tipiconale" – să schimbe culoarea veşmintelor liturgice şi să condimenteze aceeaşi eternă predică cu referiri la Paşti sau Crăciun sau Bobotează. Toate acestea, oricât de „inspirate" şi „înălţătoare" ar fi, nu au nici un sens pentru timpul adevărat, în care omul adevărat este nevoit să trăiască; sau, mai degrabă, pentru lipsa de

timp, care face din viaţa lui o alternare de coşmar între „grabă" şi „relaxare".

Şi atunci întrebarea noastră este: Hristos, Fiul lui Dumnezeu, a înviat din morţi, în *prima zi* a săptămânii, a trimis El pe Duhul Său în ziua Cincizecimii, cu alte cuvinte *a intrat El în timp* doar pentru ca noi să putem să-l „simbolizăm" prin slujbe frumoase, care, deşi legate de zile şi de ore, nu au puterea de a da timpului un înţeles real, de a-l transforma şi de a-l răscumpăra?

3

De la început creştinii au avut o *zi* a lor, şi în natura ei specifică se află cheia experierii creştine a timpului. Pentru a o recupera, însă, trebuie să depăşim legislaţia lui Constantin, care, prin instituirea duminicii ca zi obligatorie de odihnă, a transformat-o într-un substitut creştin al sabatului iudaic. După care, semnificaţia unică şi paradoxală a Zilei Domnului a fost încetul cu încetul uitată. Totuşi semnificaţia ei provenea tocmai din relaţia ei cu Sabatul, adică, cu întreaga concepţie biblică despre timp. În experienţa religioasă iudaică, sabatul, ziua a şaptea, are o importanţă extraordinară, ea este participarea omului la, şi afirmarea de către el a *bunătăţii* creaţiei lui Dumnezeu. „Şi a văzut Dumnezeu că e bine... Şi a binecuvântat Dumnezeu ziua a şaptea şi a sfinţit-o, pentru că într-însa S-a odihnit de toate lucrurile Sale, pe care le-a făcut şi le-a pus în rânduială" (Fac. 1, 25; 2, 3). Ziua a şaptea este, astfel, primirea plină de bucurie a lumii

create de Dumnezeu *bună foarte.* Odihna prescrisă pentru acea zi, şi care a fost oarecum pusă în umbră de prescripţii şi tabuuri mărunte şi legaliste, nu este nicidecum „relaxarea" noastră modernă, o *absenţă* a muncii. Ea este participarea activă la „desfătarea sabatului", în sfinţenia şi plinătatea păcii dumnezeieşti ca roadă a muncii, ca încununare a întregului timp. Ea are, astfel, atât conotaţii cosmice cât şi eshatologice.

Totuşi, această lume „bună foarte" pe care evreul o binecuvântează în ziua a şaptea este, în acelaşi timp, lumea păcatului şi a răzvrătirii împotriva lui Dumnezeu, iar timpul ei este timp al exilului şi înstrăinării omului de Dumnezeu. Şi, prin urmare, ziua a şaptea ne conduce dincolo de ea însăşi, către o nouă Zi a Domnului – ziua mântuirii şi răscumpărării, a biruinţei lui Dumnezeu asupra vrăjmaşilor Lui. În scrierile apocaliptice iudaice târzii apare ideea unei noi zile, care este atât cea de *a opta* – întrucât este dincolo de frustrările şi limitările lui „şapte", a timpului *acestei lumi* –, cât şi cea *dintâi,* pentru că odată cu ea începe timpul cel nou, acela al Împărăţiei. Dintr-o asemenea idee a luat naştere Duminica creştină.

Hristos a înviat din morţi în *prima zi* după sabat. Viaţa care a strălucit din mormânt era dincolo de limitările lui „şapte", ale timpului care duce spre moarte. Ea a fost, astfel, începutul unei vieţi noi şi al unui timp nou. A fost cu adevărat cea de a opta şi prima zi, şi a devenit ziua Bisericii. Potrivit celei de a patra Evanghelii, Hristos cel Înviat S-a arătat ucenicilor Săi în prima zi (Ioan 20, 19) şi apoi „după opt zile" (20, 26). Aceasta este ziua în care Biserica celebrează Euharistia – sacramentul înălţării ei în Împărăţie şi al

participării ei la ospăţul mesianic în „veacul ce va să fie", ziua în care Biserica se desăvârşeşte pe sine ca viaţă nouă. Izvoarele cele mai timpurii menţionează faptul că, creştinii se întâlnesc *statu die* – într-o zi anume, şi nimic din lunga istorie a creştinismului nu a putut altera importanţa acestei zile anume.

O „zi anume"... Dacă creştinismul ar fi fost o credinţă pur „spirituală" şi pur eshatologică, nu ar fi fost nevoie de o „zi anume", pentru că misticismul nu este interesat de timp. Într-adevăr, pentru a-şi mântui sufletul, omul nu are nevoie de „calendar". Şi dacă creştinismul ar fi fost doar o nouă „religie", el şi-ar fi stabilit un calendar al său, cu obişnuita opoziţie dintre „zilele sfinte" şi „zilele profane", cele care trebuie să fie ţinute şi respectate, şi cele nesemnificative din punct de vedere religios. Ambele înţelesuri au apărut, de fapt, mai târziu. Dar nu acesta a fost sensul originar al acelei „zile anume". Ea nu a fost menită să fie o „zi sfântă", opusă celor profane, o comemorare în timp a unui eveniment trecut. Înţelesul ei adevărat sta în transformarea timpului, nu a calendarului. Pentru că, pe de o parte, Duminica a rămas *una din zile* (timp de mai bine de trei secole ea nici nu a fost zi de odihnă), cea dintâi a săptămânii, aparţinând pe deplin *acestei* lumi. Totuşi, pe de altă parte, în această zi, prin înălţarea euharistică, Ziua Domnului a fost revelată şi s-a manifestat în toată slava ei şi în toată puterea ei transformatoare, ca *sfârşit* al acestei lumi şi *început* al lumii ce va să fie. Şi astfel prin această zi, toate zilele, întreg timpul a fost transformat în timp al aducerii-*aminte şi aşteptării,* aducerea-aminte de această înălţare („am văzut lumina cea adevărată") şi aştep-

tare a *venirii* ei. Toate zilele, toate orele erau raportate acum la acest *sfârşit* al întregii vieţi „naturale", şi la *începutul* noii vieţi. Săptămâna nu mai era o înşiruire de zile „profane", urmate de odihna în ziua „sacră", la sfârşitul lor. Ea devenise o mişcare din Muntele Taborului în lume, iar din lume, în „ziua cea neînserată" a lumii ce va să fie. Fiecare zi, fiecare oră a dobândit acum o importanţă, o gravitate pe care nu le-au putut avea înainte: fiecare zi trebuia să fie de-acum un *pas* în această înaintare, un moment de decizie şi mărturie, un timp al semnificaţiei absolute. Duminica, deci, nu era o zi „sacră" ce trebuia „ţinută", deosebită de toate celelalte zile şi opusă lor. Ea nu întrerupea timpul cu un extaz mistic „atemporal". Ea nu era o „pauză" într-o desfăşurare de zile şi nopţi lipsită de sens. Rămânând una dintre zilele obişnuite şi totuşi vădindu-se, prin Euharistie, ca cea de a opta şi prima zi, ea dădea tuturor zilelor adevăratul lor înţeles. Ea făcea din timpul acestei lumi un timp al *sfârşitului* şi îl făcea, de asemenea, timpul *începutului*.

4

Trebuie să ne îndreptăm acum spre cea de- a doua dimensiune a experierii creştine a timpului, către aşa-numitul „an bisericesc". A vorbi despre el este, însă, chiar şi mai dificil decât a vorbi despre Duminică, întrucât pentru creştinul modern relaţia dintre acest „an bisericesc" şi timp a devenit incomprehensibilă şi prin urmare irelevantă. La anumite date, Biserica comemorează anumite evenimente din trecut – Naşte-

rea, Învierea, Pogorârea Sfântului Duh. Aceste date constituie un prilej pentru o „ilustrare" liturgică a anumitor afirmaţii teologice, dar ca şi cum ele nu ar fi în nici un fel legate de timpul real sau importante pentru acesta. Chiar şi în Biserică, ele sunt simple „pauze" în rutina normală a activităţilor ei, şi mulţi creştini, cu mintea îndreptată spre afaceri şi acţiune, consideră în secret aceste sărbători şi celebrări o pierdere de timp. Şi chiar dacă alţi creştini le întâmpină cu bucurie, ca zile suplimentare de odihnă şi „vacanţă", de fapt, nimeni nu se gândeşte la ele în mod serios, ca la însăşi inima vieţii şi misiunii Bisericii. Există, cu alte cuvinte, o criză serioasă a înseşi ideii de sărbătoare, şi tocmai de aici trebuie să începem scurta discuţie privitoare la anul creştin.

Sărbătoare înseamnă *bucurie*. Totuşi, dacă există un lucru pe care noi – creştinii serioşi, maturi şi frustraţi ai secolului al douăzecilea – să îl privim cu suspiciune, acesta este cu siguranţă bucuria. Cum poate cineva să se bucure, când atât de mulţi oameni suferă? Când sunt de făcut atât de multe lucruri? Cum poate cineva să se „complacă" în sărbători şi prăznuiri, când oamenii aşteaptă de la noi răspunsuri „serioase" la problemele lor? În mod conştient sau inconştient, creştinii au acceptat întregul ethos al culturii noastre orientate spre afaceri şi lipsită de bucurie. Ei cred că singurul mijloc de a fi luat „în serios" de către cei „serioşi" – adică de către oamenii zilelor noastre – este de a fi serios, iar aceasta înseamnă a reduce la un „minimum" simbolic tot ceea ce în trecut era fundamental în viaţa Bisericii – bucuria unei sărbători. Lumea modernă a exilat bucuria în categoria „amuza-

mentului" şi a „relaxării". Ea este justificată şi permisă în „timpul nostru liber"; ea este o concesie, un compromis. Şi creştinii au ajuns să creadă toate acestea, sau, mai degrabă, ei au încetat să creadă că sărbătoarea, bucuria au de-a face tocmai cu „problemele serioase" ale vieţii înseşi, că pot fi chiar răspunsul creştin la acestea. Cu toate aceste conotaţii spirituale şi culturale, „anul bisericesc" – înşiruirea de pomeniri şi prăznuiri liturgice – a încetat să mai fie generator de putere, fiind privit acum ca o decorare mai mult sau mai puţin învechită a religiei. El este folosit ca un fel de mijloc „audio-vizual" de educaţie religioasă. El nu mai este nici rădăcină a vieţii şi acţiunii creştine, şi nici „ţel" spre care acestea sunt orientate.

Pentru a înţelege adevărata natură – şi „funcţie" – a sărbătorilor trebuie să ne amintim că creştinismul s-a născut şi a fost propovăduit la început în cadrul unor culturi în care sărbătorile şi celebrările erau o parte organică şi esenţială a întregii concepţii despre lume şi a modului de viaţă. Pentru omul din trecut, o sărbătoare nu era ceva accidental şi „adiţional": ea era modul său de a da *sens* vieţii sale, de a o elibera de ritmul animalic al muncii urmate de odihnă. O sărbătoare nu era o simplă „pauză" într-o viaţă de muncă, altfel lipsită de sens şi grea, ci o justificare a acelei munci, rodul ei, transformarea ei – ca să zicem aşa – sacramentală în bucurie şi, deci, în libertate. O sărbătoare era astfel întotdeauna profund şi organic legată de timp, de ciclurile naturale ale timpului, de întregul cadru al vieţii omului în lume. Şi, fie dacă vrem sau nu, fie că ne place sau nu, creştinismul a acceptat şi şi-a impropriat acest fenomen fundamental uman al

sărbătorii, tot aşa cum a acceptat şi şi-a impropriat omul întreg, cu toate nevoile sale. Dar, ca în toate celelalte, creştinii au acceptat sărbătoarea nu doar dându-i un nou înţeles, transformându-i conţinutul, ci trecând-o, cu tot ceea ce aparţinea omului „natural", prin moarte şi înviere.

Da, aşa cum am mai spus, creştinismul a însemnat, pe de o parte, sfârşitul oricărei bucurii fireşti. El a vădit imposibilitatea ei, inutilitatea ei, tristeţea ei –, pentru că, revelând pe Omul desăvârşit, el a revelat abisul înstrăinării omului de Dumnezeu şi tristeţea nesfârşită a acestei înstrăinări. Crucea lui Hristos a însemnat sfârşitul oricărei bucurii „fireşti", făcând-o cu adevărat imposibilă. Din acest punct de vedere, „seriozitatea" tristă a omului modern este, cu siguranţă, de origine creştină, chiar dacă el a uitat acest lucru. De când Evanghelia a fost propovăduită în această lume, toate încercările de reîntoarcere la o „bucurie păgână" pură, toate „renaşterile", toate „optimismele sănătoase" au fost hărăzite eşecului. „Există o singură tristeţe", zice Leon Bloy, „aceea de a nu fi sfânt". Această tristeţe pătrunde în mod misterios întreaga viaţă a lumii, foamea şi setea ei frenetică şi patetică după perfecţiune, care ucide orice bucurie.Creştinismul a făcut imposibil ca pur şi simplu să ne bucurăm în cadrul unor cicluri naturale – ale recoltelor sau ale „lunilor noi". Pentru că a exilat desăvârşita bucurie în viitorul ca ţel şi sfârşit al oricărei trude, el a făcut din întreaga viaţă umană un „efort", o „muncă".

Totuşi, pe de altă parte, creştinismul a însemnat revelarea bucuriei şi dăruirea ei şi, astfel, ne-a dăruit adevărata sărbătoare. În fiecare sâmbătă seara, la

vecernie, cântăm: „prin Cruce bucurie a venit la toată lumea". Această bucurie este bucuria cea curată, pentru că nu depinde de nimic din această lume şi nu constituie răsplata pentru ceva meritat de noi. Ea este în întregime şi în mod absolut un dar, „charis", harul. Şi fiind cu adevărat dar, această bucurie are o putere transformatoare, *singura putere cu adevărat transformatoare din această lume.* Ea este „pecetea" Duhului Sfânt pe viaţa Bisericii – pe credinţa, nădejdea şi dragostea ei.

5

„Prin Cruce, bucurie a venit *la toată lumea*", şi nu doar la unii oameni, ca bucurie a lor personală şi privată. O dată mai mult, dacă creştinismul ar fi fost „misticism" pur, „eshatologie" pură, atunci nu ar mai fi fost nevoie de sărbători şi prăznuiri. Un suflet sfânt îşi poate avea tainica lui sărbătoare, pentru că el este despărţit într-atât de lume, încât se poate elibera de timpul ei. Dar bucuria a fost dată Bisericii *pentru lume* – pentru ca Biserica să fie o mărturie a acestei bucurii şi să transforme lumea prin această bucurie. Aceasta este „funcţia" sărbătorilor creştine şi înţelesul apartenenţei lor la timp.

Pentru noi, astăzi, Paştile şi Rusaliile – ca să ne mărginim la cele două sărbători iniţiale şi fundamentale care dau semnificaţie reală anului bisericesc – sunt în primul rând comemorări a două evenimente din trecut: Învierea lui Hristos şi Pogorârea Duhului Sfânt. Dar ce este în fond o „comemorare"? Nu este

întreaga viaţă a Bisericii o constantă aducere-aminte de moartea şi învierea lui Hristos? Nu este întreaga ei viaţă chemată să fie o manifestare a Duhului Sfânt? În Biserica Ortodoxă, fiecare Duminică este Ziua Învierii, şi fiecare Euharistie, o zi a Rusaliilor. De fapt, înţelegerea sărbătorilor ca şi comemorări *istorice*, care au apărut încetul cu încetul după Constantin, a însemnat o transformare a înţelesului lor iniţial şi, oricât de curios ar părea, le-a despărţit de legătura lor vie cu timpul real. Astfel, în Australia astăzi Paştile sunt prăznuite toamna, şi nimănui nu i se pare acest lucru curios, pentru că timp de câteva secole calendarul creştin a fost înţeles ca un sistem de *zile sfinte* ce trebuie ţinute în timp, adică între zilele „profane", dar fără vreo legătură specială cu ele.

Dar dacă Biserica primară a adoptat, sau mai degrabă pur şi simplu a păstrat ca pe ale sale sărbătorile Paştilor şi Rusaliilor, aceasta nu a fost pentru că ele îi reaminteau de învierea lui Hristos şi de venirea Duhului (amintire care a constituit esenţa însăşi a întregii vieţi a Bisericii), ci pentru că ele erau, chiar şi înainte de Hristos, vestire şi anticipare a acelei experienţe a timpului şi a vieţii în timp, a căror manifestare şi împlinire a fost Biserica. Ele erau – ca să folosesc o altă imagine – „materia" unui *sacrament al timpului*, care urma să fie săvârşit de Biserică. Noi ştim că ambele sărbători îşi au originea în celebrarea anuală a primăverii şi a primelor roade ale naturii. În această privinţă, ele erau expresia însăşi a sărbătorii ca *bucurie de viaţă* a omului. Ele prăznuiau revenirea lumii la viaţă după moartea iernii, lume care devenea din nou hrana şi viaţa omului. Şi este foarte semnificativ fap-

tul că această sărbătoare, cea mai „firească", atotcuprinzătoare şi universală – cea a vieţii însăşi – a devenit punctul de plecare şi cu adevărat temelia lungii transformări a ideii şi experienţei sărbătorii. Şi tot atât de semnificativ este faptul că în această transformare, fiecare nouă fază nu a abolit-o nici nu a înlocuit-o pur şi simplu pe cea anterioară, ci a împlinit-o într-un sens şi mai profund şi mai măreţ, până când întregul proces a fost împlinit în Hristos însuşi. Misterul timpului *natural*, robia iernii şi eliberarea adusă de primăvară, a fost împlinit în misterul timpului ca *istorie* – robia Egiptului şi eliberarea în Ţara Făgăduinţei. Iar, apoi, misterul timpului istoric a fost transfigurat în misterul timpului eshatologic, în înţelegerea lui ca *paşte* – „trecerea" în bucuria supremă a mântuirii şi răscumpărării, ca mişcare către împlinirea Împărăţiei. Şi când Hristos, „Paştile nostru" (I Cor. 5, 7), a înfăptuit trecerea Sa la Tatăl, El a asumat şi a împlinit toate aceste înţelesuri – întreaga mişcare a timpului, în toate dimensiunile lui; şi, în „ultima şi marea zi a Rusaliilor", El a inaugurat timpul cel nou, noul „eon" al Duhului.

Şi astfel Paştile nu sunt comemorarea unui eveniment, ci – în fiecare an – plinirea timpului însuşi, a timpului nostru real. Pentru că noi încă trăim în aceleaşi trei dimensiuni ale timpului; în lumea naturii, în lumea istoriei, în lumea aşteptării. Şi în fiecare dintre acestea, omul se află într-o tainică căutare a bucuriei, adică a unui sens şi a unei desăvârşiri absolute, a unei maxime împliniri, pe care nu o găseşte. Timpul întotdeauna ţinteşte spre o sărbătoare, spre o bucurie, pe care, prin sine, nu o poate oferi sau realiza. Aflat atât

de mult în căutarea *sensului,* timpul devine însăşi forma şi imaginea *lipsei de sens.*

Dar în noaptea Paştilor sensul ne este dat. Şi nu ne este dat pe calea unei „explicaţii", sau a „comemorării", ci ca darul bucuriei înseşi, bucuria părtăşiei la timpul cel nou al Împărăţiei. Pentru a trăi această bucurie, ar trebui să mergem la o biserică ortodoxă, în noaptea de Paşti: să vedem cum procesiunea înconjoară biserica şi se opreşte, în întuneric, înaintea uşilor închise. Apoi uşile sunt deschise, vestindu-se că „Hristos a înviat!" Şi slujba învierii începe. Ce este această noapte despre care Sfântul Grigorie de Nyssa spune că a devenit mai luminoasă decât ziua şi pe care ortodocşii o numesc „noaptea luminată"? S-ar putea descrie diferitele rituri, s-ar putea analiza textele, ar putea fi menţionate o mulţime de detalii, dar, în ultimă instanţă, toate acestea sunt secundare. Singura realitate este bucuria, iar această bucurie ne este dată de Sus.

> Intraţi toţi întru bucuria Domnului nostru,...
> Bogaţii şi săracii împreună bucuraţi-vă...,
> ...împărtăşiţi-vă toţi din bogăţia bunătăţii.
> Să nu plângă nimeni de lipsă,
> *Că s-a arătat Împărăţia cea de obşte.*

Şi întreaga slujbă nu este altceva decât un răspuns la această bucurie, primirea ei, celebrarea ei, afirmarea realităţii ei.

> Paştile Domnului, Paştile !
> Că din moarte la viaţă
> Şi de pe pământ la cer,
> Hristos Dumnezeu ne-a trecut pe noi...

Acum toate s-au umplut de lumină:
Şi cerul, şi pământul, şi cele de dedesubt.
Deci să prăznuiască toată făptura Învierea
lui Hristos,
Întru care s-a întărit...

Prăznuim omorârea morţii,
Sfărâmarea iadului
Şi începătura altei vieţi, veşnice;
Şi, săltând, lăudăm pe Pricinuitorul...
Această aleasă şi sfântă zi,
Cea dintâi a săptămânii, împărătească şi doamnă,
Praznic al praznicelor este, şi sărbătoare
a sărbătorilor...

O, Paştile cele mari şi preasfinţite, Hristoase!
O, Înţelepciunea şi Cuvântul şi Puterea lui
Dumnezeu!
Dă-ne nouă să ne împărtăşim cu Tine
mai adevărat
În ziua cea neînserată a Împărăţiei Tale.

Am numit Paştile „sacramentul timpului". Într-adevăr, bucuria dată în acea noapte, lumina care transformă noaptea într-o noapte „mai strălucitoare decât ziua" trebuie să devină tainica bucurie şi sensul ultim al oricărui timp, şi astfel *să transforme* anul într-un „an creştin". După noaptea Paştilor vine dimineaţa, şi apoi o altă noapte, şi o nouă zi. Timpul începe din nou, dar acum este plin „pe dinăuntru" de această experienţă unică şi cu adevărat „eshatologică" a bucuriei. O rază de soare pe zidul întunecat al unei fabrici, zâmbetul de pe o faţă omenească, o dimineaţă ploioasă, obo-

seala fiecărei seri – toate sunt acum raportate la această bucurie şi nu numai că ne arată ceva dincolo de ele, ci sunt un semn, o marcă, o „prezenţă" secretă a acestei bucurii.

Timp de cincizeci de zile după Paşti ne este dat să trăim în această bucurie pascală, să experiem timpul ca *sărbătoare*. Apoi vine „ultima şi marea" zi a Rusaliilor, şi cu ea reîntoarcerea noastră în timpul real al acestei lumi. La Vecernia acestei zile, creştinilor li se cere – pentru prima dată de la Paşti – să îngenuncheze. Căci se apropie noaptea, noaptea timpului şi a istoriei, a trudei zilnice, a oboselii şi ispitelor, a întregii poveri inevitabile a vieţii. Răstimpul Paştilor este la sfârşitul său – dar, intrând în noapte, ştim că sfârşitul a fost prefăcut într-un început, că întregul timp este acum timpul de după Rusalii (şi de aceea numărăm toate duminicile de la acest punct până la următoarea perioadă a Paştilor). Acesta este timpul în care lucrează bucuria Împărăţiei, „pacea şi bucuria" Duhului Sfânt... „Nu vă voi lăsa orfani; voi veni la voi", a zis Hristos..."

Timpul însuşi este acum măsurat în acest ritm: sfârşit-început, sfârşit transformat în început, început vestind împlinirea. Biserica este *în timp*, şi viaţa ei în această lume este o *postire*, adică o viaţă de trudă, jertfire, lepădare de sine şi supusă morţii. Misiunea însăşi a Bisericii este de a se face tuturor toate. Dar cum ar putea Biserica să-şi împlinească această misiune, cum ar putea ea să fie mântuirea lumii, dacă n-ar fi fost mai întâi şi mai presus de toate darul dumnezeiesc al Bucuriei, mireasma Duhului Sfânt, prezenţa aici, în timp, a sărbătorii Împărăţiei?

6

După săptămână şi an – ziua: unitatea de timp cea mai directă şi imediată. Aici, în realitatea vieţii de zi cu zi trebuie să-şi găsească aplicarea teologia timpului, exprimată în experienţa Duminicii şi a Paştilor. Noi ne dăm seama, desigur, că ciclul zilnic al slujbelor, abandonat demult este puţin probabil să fie restaurat. Totuşi, ceea ce *trebuie* să fie restaurat, sau mai degrabă redescoperit, este relaţia Bisericii şi a creştinului cu timpul zilei, relaţie care a constituit (şi teoretic încă mai este) tema, conţinutul slujbelor zilnice. Pentru că ele n-au avut menirea de a fi „pauze de rugăciune", perioade de înviorare duhovnicească şi linişte sufletească, ci cu adevărat *acte liturgice,* adică acte săvârşite în numele şi pentru întreaga comunitate, ca parte esenţială a misiunii răscumpărătoare a Bisericii.

Contrar experienţei noastre seculare în ceea ce priveşte timpul, ziua liturgică începe cu Vecernia, adică începe seara. Aceasta, desigur, în amintirea textului biblic. „Şi a fost seară şi a fost dimineaţă: ziua întâi" (Fac.1, 5). Dar este mai mult decât o aducere aminte. Pentru că, într-adevăr, sfârşitul fiecărei „unităţi" a timpului este cel care revelează caracterul şi sensul lui, cel care dă timpului realitatea sa. Timpul este întotdeauna înaintare, însă doar la sfârşit putem discerne direcţia acestei înaintări şi putem vedea roadele ei. La sfârşit, adică în seara fiecărei zile, Dumnezeu vede creaţia Sa ca *bună;* iar la sfârşitul creaţiei, El o dă pe aceasta omului. Şi astfel, la sfârşitul zilei începe Biserica liturghia sfinţirii timpului.

Noi venim la biserică, noi care suntem în lume, după ce am trăit multe ceasuri, umplute, ca de obicei, cu muncă şi odihnă, suferinţă şi bucurie, ură şi dragoste, după o zi în care au murit şi s-au născut oameni. Pentru unii a fost poate cea mai fericită zi din viaţa lor, o zi de care îşi vor aduce aminte mereu. Pentru alţii, ea a pus capăt tuturor speranţelor lor, le-a distrus chiar sufletul. Şi această întreagă zi este acum aici – unică, ireversibilă, ireparabilă. A trecut, dar rezultatele ei, roadele ei vor da formă zilei următoare, pentru că ceea ce am făptuit rămâne pentru totdeauna.

Dar slujba vecerniei nu începe ca un „epilog" religios la ziua profană, ca o rugăciune *adăugată* la toate celelalte experienţe ale ei. Ea începe cu *începutul,* şi aceasta înseamnă cu „redescoperirea", în adorare şi mulţumire, a lumii ca şi creaţie a lui Dumnezeu. Biserica ne duce la acea primă seară – aşa cum a fost – în care omul, chemat de Dumnezeu la viaţă, şi-a deschis ochii şi a văzut ceea ce Dumnezeu i-a dăruit, în marea Sa iubire, a văzut toată frumuseţea, toată slava templului în care a fost aşezat şi, văzându-le, a adus mulţumire lui Dumnezeu. Şi în această mulţumire el *devine ceea ce este.*

> Binecuvântează, suflete al meu, pe Domnul.
> Doamne Dumnezeul meu, măritu-Te-ai foarte...
> Cât s-au mărit lucrurile Tale, Doamne, toate
> cu înţelepciune le-ai făcut.
> Umplutu-s-a pământul de zidirea Ta...
> Cânta-voi Domnului în viaţa mea, cânta-voi
> Dumnezeului meu cât voi fi (Ps.103).

Şi aşa trebuie să fie. Trebuia să fie cineva în această lume – care L-a respins pe Dumnezeu şi, care, prin această respingere, prin această blasfemie, a devenit haos şi întuneric – trebuia să fie cineva care să se aşeze în centrul ei şi să o înţeleagă, să o vadă din nou ca plină de bogăţiile dumnezeieşti, ca pe o cupă plină de viaţă şi de bucurie, ca frumuseţe şi înţelepciune, şi să-I mulţumească lui Dumnezeu pentru ea. Acest „cineva" este Hristos, Noul Adam, care restaurează acea „viaţă euharistică" pe care eu, vechiul Adam, am respins-o şi am pierdut-o; Cel care mă face din nou ceea ce eu sunt şi îmi redă lumea. Şi dacă Biserica *este în Hristos,* actul ei iniţial este întotdeauna un act de mulţumire, de readucere a lumii la Dumnezeu.

Prin contrast cu frumuseţea şi minunăţia creaţiei însă, descoperim întunericul şi eşecul lumii, şi aceasta este cea de a doua mare temă a Vecerniei. Şi în timp ce Psalmul 103 ne arată lumea, aşa cum este ea cu adevărat, lumea aşa cum o ştim noi apare – prin contrast – ca un coşmar. Pentru că am văzut mai întâi frumuseţea lumii, îi putem vedea acum urâţenia, putem să ne dăm seama ce am pierdut, să înţelegem cum întreaga noastră viaţă (şi nu doar unele „încălcări") a devenit păcat şi că ne putem *pocăi.* Luminile sunt acum stinse, „uşile împărăteşti" ale altarului sunt închise. Slujitorul s-a dezbrăcat de veşmintele sale liturgice, închipuindu-l pe omul gol şi în suferinţă care plânge în afara Raiului, care, deplin conştient de exilul său, de trădarea sa, de întunecarea sa, zice către Dumnezeu: „Din adâncuri am strigat către Tine, Doamne". În faţa slavei creaţiei trebuie să ne simţim cuprinşi de

o imensă tristeţe. Dumnezeu ne-a mai dat o zi, şi noi vedem cum tocmai am distrus acest dar al său. Noi nu suntem creştini „de treabă", separaţi de această lume urâtă. Dacă nu ne situăm în poziţia de reprezentanţi ai acestei lumi, aşa cum este ea într-adevăr, dacă nu purtăm întreaga povară a *zilei de azi*, atunci „pietatea" noastră poate fi evlavioasă, dar ea nu este creştină.

Ajungem acum la cea de a treia temă a Vecerniei: *răscumpărarea*. În această lume a păcatului şi întunericului a venit lumina: „Lumină lină a sfintei slave, a Tatălui ceresc, Celui fără de moarte, a sfântului, fericitului, Iisuse Hristoase..." Lumea a ajuns la această seară pentru că Cel care îi dă lumii înţelesul ei ultim a venit; în întunericul acestei lumi, lumina lui Hristos revelează din nou adevărata natură a lucrurilor. Lumea aceasta nu este lumea care a fost înainte de venirea lui Hristos; iar venirea Lui *aparţine* acum lumii. Evenimentul hotărâtor al cosmosului s-a petrecut. Şi noi Ştim acum că evenimentul venirii lui Hristos trebuie să transforme tot ce are de-a face cu viaţa noastră. Doar datorită lui Hristos inima noastră s-a bucurat de frumuseţea creaţiei, la începutul Vecerniei; doar pentru că El ne-a dat ochi ca „să vedem mâna milostivă a lui Dumnezeu în toate lucrurile Sale". Acum, în timpul consacrat mulţumirii lui Dumnezeu pentru Hristos, începem să înţelegem că orice lucru este descoperit în Hristos în adevărata sa minunăţie. În strălucirea luminii Sale, lumea nu mai este un loc obişnuit. Chiar podeaua pe care stăm este miracolul rotirii atomilor în spaţiu. Întunericul păcatului este risipit, şi povara lui asumată. Moartea este prădată, zdrobită cu moartea lui Hristos. Într-o lume în care tot

ce pare să fie prezent devine imediat trecut, fiecare lucru, în Hristos, se împărtăşeşte de veşnicul prezent al lui Dumnezeu. Această seară este timpul real al vieţii noastre. Şi astfel ajungem la ultima temă a Vecerniei: aceea a *sfârşitului*. Acesta este vestit de cântarea *Acum slobozeşte*. Aceste cuvinte le găsim în Evanghelie, atribuite bătrânului Simeon, care şi-a petrecut întreaga viaţă într-o necontenită aşteptare a venirii lui Mesia, pentru că i se vestise de către Duhul Sfânt că nu va muri înainte de a-L vedea pe Cel făgăduit lui Israel. Atunci când Maria şi Iosif au adus la templu pe Pruncul Iisus, pentru a fi închinat lui Dumnezeu, el se afla acolo şi L-a primit în braţele sale, iar Evanghelia ne relatează cuvintele lui:

> Acum slobozeşte pe robul Tău, Stăpâne, după cuvântul Tău în pace. Că văzură ochii mei mântuirea Ta, pe care ai gătit-o înaintea feţei tuturor popoarelor: lumină spre descoperirea neamurilor şi slava poporului Tău, Israel.

O viaţă întreagă a aşteptat Simeon şi, în sfârşit, i-a fost dat Pruncul Hristos: şi el a ţinut în braţele sale Viaţa lumii. El a simbolizat întreaga lume în aşteptarea şi năzuinţa ei, şi cuvintele sale de mulţumire au devenit ale noastre. El L-a putut recunoaşte pe Domnul pentru că-L aşteptase; L-a luat în braţele sale pentru că este firesc să iei în braţe pe cel pe care-l iubeşti; şi astfel viaţa sa de aşteptare şi-a aflat împlinirea. A ajuns să-L vadă pe Cel după care tânjise. Îşi atinsese ţelul, şi putea să moară împăcat.

Pentru el moartea nu era o catastrofă. Era doar expresia firească a împlinirii aşteptării sale. Nu însemna că şi-a închis ochii în faţa luminii pe care, în sfârşit, o văzuse. Moartea sa era începutul unei vederi mai din lăuntru a acestei lumini. În acelaşi fel, Vecernia este recunoaşterea faptului că a sosit seara acestei lumi, care ne vesteşte însă ziua cea neînserată. În această lume fiecare zi se îndreaptă către noapte; lumea însăşi se îndreaptă către noapte. Ea nu poate dura mereu. Şi totuşi Biserica afirmă că o seară nu este doar un sfârşit, ci şi un început, după cum orice seară este cu adevărat începutul unei alte zile. În Hristos şi prin Hristos, ea poate deveni începutul unei *noi vieţi,* a zilei neînserate. Iar aceasta, pentru că ochii noştri au văzut mântuirea şi o lumină care nu se va sfârşi niciodată. Şi de aceea timpul acestei lumi este acum plin de o viaţă nouă. Venim înaintea lui Hristos pentru a-i oferi timpul nostru, întindem braţele noastre pentru a-L primi pe El, şi El umple acest timp de prezenţa Sa, îl vindecă şi îl face – iară şi iară – timpul mântuirii noastre.

7

„Şi a fost seară şi a fost dimineaţă..." Când ne trezim, senzaţia iniţială este întotdeauna aceea de noapte, nu de venire la lumină; ne aflăm într-un moment de mare slăbiciune, în culmea neajutorării. Este pentru om ca o primă experiere reală a vieţii în toată absurditatea şi însingurarea ei, de care, în general, datorită căldurii familiale, este scutit. În fiecare dimineaţă descoperim în întunericul amorf, inerţia vieţii.

De aceea, prima temă a Utreniei este din nou venirea luminii în întuneric. Ea nu începe ca Vecernia, cu creaţia, ci cu căderea. Şi totuşi, chiar în această neajutorare şi disperare există o aşteptare tainică , o sete şi o foame. Şi pe acest fundal, Biserica îşi declară bucuria, nu simplu, împotrivindu-se vieţii naturale, ci împlinind-o. Biserica vesteşte în fiecare dimineaţă că Dumnezeu este Domnul şi Stăpânul nostru şi orânduieşte viaţa noastră punându-L în centrul ei.

În biserică, primele lumini ale Utreniei sunt lumânările, ca pregustare a soarelui. Apoi soarele însuşi răsare, risipind întunericul lumii, şi în acest răsărit Biserica vede răsăritul adevăratei Lumini a lumii, care este Fiul lui Dumnezeu. Noi ştim că Răscumpărătorul nostru trăieşte şi că, în mijlocul absurdităţii vieţii, El ne este din nou descoperit. Cu toate că nenorocirile vieţii „ne înconjoară", totuşi în fiecare dimineaţă, odată cu răsăritul soarelui, noi vestim venirea mult-aşteptatului Mesia. În ciuda a toate, „aceasta este ziua pe care a făcut-o Domnul să ne bucurăm şi să ne veselim întru însa... Binecuvântat este Cel ce vine întru numele Domnului".

În timp ce lumina creşte, slujba referă noua dimineaţă la timpul cel nou. Aşa cum Vecernia referea seara la întreaga experienţă creştină a lumii ca „seară", tot aşa Utrenia referă dimineaţa la experienţa creştină a Bisericii, ca „dimineaţă", ca început.

Aceste două *dimensiuni*, complementare şi absolut esenţiale ale timpului, dau formă vieţii noastre în timp şi, dând timpului un nou înţeles, îl transformă în *timp creştin*. Această dublă experienţă trebuie, într-adevăr, aplicată la tot ceea ce facem. Noi suntem întot-

deauna *între* dimineaţă şi seară, *între* Duminică şi Duminică, *între* Paşti şi Paşti, *între* cele două veniri ale lui Hristos. Experierea timpului ca *sfârşit* acordă o importanţă absolută oricărui lucru făptuit *acum*, îl face hotărâtor, decisiv. Experierea timpului ca *început* umple întregul nostru timp de bucurie, pentru că îi adaugă „coeficientul" de eternitate. „Nu voi muri, ci voi fi viu şi faptele Domnului le voi vesti". Noi muncim în lume, iar munca noastră – de fapt orice muncă –, dacă este analizată în termenii lumii-în-sine, devine lipsită de sens, inutilă, irelevantă. În fiecare oraş din lume, în fiecare dimineaţă o mulţime de oameni, curaţi şi spilcuiţi, se îndreaptă în goană spre locul lor de muncă. Şi în fiecare seară, aceiaşi oameni, de data aceasta obosiţi şi murdari, merg în goană în direcţia opusă. Cu mult, mult timp în urmă, un înţelept a privit la această goană (ale cărei forme se schimbă, dar a cărei lipsă de sens rămâne) şi a zis:

> Deşertăciunea deşertăciunilor, toate sunt
> deşertăciuni!
> Ce folos are omul din toată truda lui cu care se
> trudeşte sub soare?
> Un neam trece şi altul vine,
> dar pământul rămâne totdeauna! (...)
> Ochiul nu se satură de câte vede şi urechea
> nu se umple de câte aude.
> (...) nu este nimic nou sub soare... (Eccl.1).

Iar acest lucru rămâne adevărat în lumea *căzută*. Dar noi, creştinii, uităm prea adesea că Dumnezeu a răscumpărat lumea. Timp de secole am predicat acestor oameni grăbiţi: goana voastră zilnică n-are nici un

sens, totuşi acceptaţi-o, şi veţi fi răsplătiţi într-o *altă* lume, cu odihnă veşnică. Dar Dumnezeu ne-a descoperit şi ne dăruieşte Viaţa veşnică, şi nu odihna veşnică. Şi Dumnezeu ne-a descoperit această Viaţă veşnică în mijlocul timpului – şi al *goanei* sale –, ca sens şi ţel tainic al său. Şi astfel El a transformat timpul, şi truda noastră de-a lungul lui, în *sacrament al lumii ce va să fie,* în liturghia împlinirii şi înălţării. Dar atunci când ajungem la capătul auto-suficienţei lumii, ea *începe* să fie iar pentru noi materia din care sunt plămădite Tainele ce avem a le săvârşi în Hristos.

„Nu este nimic nou sub soare". Şi totuşi fiecare zi, fiecare minut răsună acum de biruitoarele cuvinte: „Iată, Eu le fac pe toate noi... Eu sunt Alfa şi Omega, Începutul şi Sfârşitul..." (Apoc. 21, 5-6).

IV

DIN APĂ ŞI DIN DUH

1

Tot ceea ce am spus despre timp, despre transformarea şi reînnoirea lui, pur şi simplu nu are nici un sens dacă nu există un om nou, care să săvârşească sacramentul timpului. Despre el trebuie să vorbim acum, şi despre actul prin care îi sunt date viaţa cea nouă şi puterea de a o trăi. Nu am început, totuşi, cu botezul, care este începutul vieţii creştine, ci cu Euharistia şi timpul, pentru că este esenţial să se stabilească dimensiunile cosmice ale vieţii, date prin botez. Multă vreme, interesul teologic şi duhovnicesc faţă de botez a fost, de fapt, desprins de semnificaţia sa cosmică, de totalitatea relaţiei omului cu lumea. El a fost explicat ca eliberare a omului de „păcatul originar". Însă, atât păcatului originar, cât şi eliberării de el li s-au dat un înţeles extrem de îngust şi de individual. Botezul a fost înţeles ca mijlocul prin care se asigură mântuirea individuală a sufletului omului. Nu este de mirare că o astfel de înţelegere a botezului a dus la o restrângere similară a liturghiei baptismale. De la un act al întregii Biserici, cuprinzând întregul cosmos, el a devenit o ceremonie privată, săvârşită într-un colţ al bisericii, în urma unei „programări personale", şi în care Biserica a fost redusă la „slujitorul tainei", şi cosmosul, la cei

trei stropi simbolici de apă, consideraţi ca „necesari şi suficienţi" pentru „validitatea" sacramentului. *Validitatea* botezului a constituit preocuparea de bază – şi nu deplinătatea, sensul, bucuria aduse de el. Datorită obsesiei teologiei baptismale cu privire la termenii juridici, şi nu ontologici, întrebarea reală – ce anume este sau nu valid? – rămâne adesea fără răspuns.

Este adevărat că, mai nou, în lumea creştină s-a petrecut o lărgire a teologiei botezului, ajungându-se la o redescoperire a sensului botezului ca intrare şi integrare în Biserică, a semnificaţiei lui „eclesiologice". Însă, eclesiologia, dacă nu i se dă adevărata ei perspectivă cosmică („pentru viaţa lumii"), dacă nu este înţeleasă ca forma creştină a „cosmologiei", devine eclesiolatrie. Biserica fiind privită ca o „fiinţă în sine", şi nu ca relaţie întru totul nouă a lui Dumnezeu cu omul şi cu lumea. Nu eclesiologia este cea care dă botezului adevăratul lui sens; ci, mai degrabă, în şi prin botez descoperim sensul prim şi fundamental al Bisericii.

Botezul, prin însăşi forma şi elementele sale – apa din cristelniţă, uleiul de mirungere – ne raportează în mod inevitabil la „materie", la lume, la cosmos. În Biserica primară săvârşirea botezului avea loc în timpul slujbei solemne a Paştilor şi, de fapt, liturghia de Paşti s-a dezvoltat din „misterul pascal" al botezului. Aceasta înseamnă că botezul era conceput ca având o semnificaţie legată direct de „noul timp" a cărui celebrare şi manifestare erau Paştile. Şi, în sfârşit, botezul şi mirungerea erau întotdeauna săvârşite în Euharistie – care este un sacrament al înălţării Bisericii spre Împărăţie, sacrament al „lumii ce va să fie".

Am spus deja că tragedia unei anumite teologii (şi pietăţi) a constat în aceea că, în căutarea unor definiţii precise, a izolat în mod artificial sfintele taine de liturghie, în cadrul căreia ele erau săvârşite. Liturghia a fost exilată în categoria elementelor secundare, decorative şi rituale, fără nici o legătură cu „esse" al tainei. Procedând astfel, teologia a pierdut mult din adevărata înţelegere a realităţii sacramentale. Botezul, în special, a suferit o pierdere aproape dezastruoasă a sensului său. Pentru a-l redobândi, noi trebuie să ne reîntoarcem la „leitourgia" Bisericii.

2

În trecut, pregătirea pentru botez dura uneori chiar trei ani. Acum, însă, pentru că botezul copiilor a devenit, de fapt, universal, această pregătire prezintă doar un interes istoric. Şi totuşi este important pentru noi să ne amintim că o mare parte a vieţii Bisericii a fost dedicată pregătirii pentru botez a catehumenilor, a celor care credeau deja în Hristos şi erau pe calea desăvârşirii acestei credinţe în botez. În Biserica Ortodoxă, chiar şi astăzi, prima parte a Liturghiei euharistice este numită „Liturghia catehumenilor". Perioadele liturgice ale Postului Mare şi ale Crăciunului, ciclurile Crăciunului şi Bobotezei, structura Săptămânii Patimilor şi, în fine, „sărbătoarea sărbătorilor" – Slujba Învierii, au fost, toate, modelate în dezvoltarea lor de pregătirea pentru botez şi de desăvârşirea lui. Ele semnifică pentru noi, astăzi, în primul rând, faptul că întreaga viaţă a Bisericii este, într-un fel, explicarea şi

manifestarea botezului şi, în al doilea rând, că botezul formează conţinutul real, rădăcina „existenţială" a ceea ce se numeşte acum „educaţie religioasă". Aceasta din urmă nu este o abstractă „cunoaştere despre Dumnezeu", ci revelarea lucrurilor minunate care s-au „petrecut" şi se petrec cu noi la primirea darului dumnezeiesc al noii vieţi.

Slujba actuală a botezului, aşa cum este săvârşită în Biserica Ortodoxă, începe cu ceea ce era, în trecut, actul final al „catehumenatului": exorcismele, lepădarea de Satana şi mărturisirea credinţei.

Potrivit unor interpreţi moderni ai creştinismului, „demonologia" aparţine unei concepţii învechite despre lume şi nu poate fi luată în serios de către omul de azi care „se foloseşte de electricitate". Nu putem purta o dispută cu ei, aici. Ceea ce trebuie însă să afirmăm, ceea ce Biserica a afirmat întotdeauna este faptul că folosirea electricităţii poate fi „demonică", cum poate fi, de fapt, folosirea oricărui lucru şi chiar a vieţii însăşi. Adică, cu alte cuvinte, experienţa răului, pe care o numim *demonică*, nu este doar aceea a unei simple absenţe a binelui sau, pe acest temei, a tuturor felurilor de alienare şi anxietate existenţială. Ci este cu adevărat *prezenţa* puterii întunecate şi iraţionale. Ura nu este doar absenţa iubirii. Ea este cu siguranţă mai mult decât aceasta, şi noi recunoaştem prezenţa ei prin povara aproape fizică pe care o simţim în noi înşine atunci când urâm. În lumea noastră, în care oamenii normali şi civilizaţi „s-au folosit de electricitate" pentru a extermina şase milioane de fiinţe omeneşti, în această lume, în care aproximativ zece milioane de oameni se află în lagăre de concentrare pen-

tru faptul că n-au admis să meargă pe „singura cale care duce spre fericirea universală", în această lume, realitatea „demonică" nu este un simplu mit. Şi oricare ar fi valoarea şi consistenţa expunerii ei în teologii şi doctrine, ea este o realitate pe care Biserica o are în vedere şi pe care o *înfruntă* atunci când, în momentul botezului, prin mâinile preotului, apucă noua fiinţă omenească care tocmai a intrat în viaţă şi care, potrivit statisticilor, are toate „şansele" ca într-o zi să ajungă într-o instituţie de boli mintale, la închisoare sau, în cel mai bun caz, în înnebunitoarea plictiseală a universalei suburbii. Lumea de la care fiinţa umană şi-a primit viaţa şi care îi va determina viaţa este o închisoare. Biserica n-a trebuit să aştepte apariţia lui Kafka şi a lui Sartre pentru a afla aceasta. Dar Biserica ştie că porţile iadului au fost sfărâmate şi că o altă Putere a intrat în lume şi a revendicat-o pentru adevăratul ei Stăpân. Şi acea revendicare nu este doar a sufletelor, ci a totalităţii vieţii, a lumii întregi. Astfel – la începutul botezului – Biserica face această revendicare. Preotul „suflă de trei ori în faţa catehumenului" şi, însemnându-l de trei ori la frunte şi la piept în chipul crucii, pune mâna pe capul lui şi zice:

> În numele Tău, Doamne, Dumnezeul adevărului, şi al Unuia-Născut Fiului Tău şi al Duhului Tău Celui Sfânt, pun mâna mea pe robul Tău acesta, care s-a învrednicit a scăpa către Numele Tău cel Sfânt şi a se păzi sub acoperământul aripilor Tale. Depărtează de la dânsul înşelăciunea cea veche şi-l umple pe el de credinţa cea întru Tine,

> de nădejde şi de dragoste, ca să cunoască că Tu eşti Unul Dumnezeu... Dă-i lui să umble în toate poruncile Tale şi cele plăcute Ţie să păzească; că de va face omul acestea, *viu va fi printr-însele.* Veseleşte-l pe el în lucrul mâinilor lui şi în tot neamul lui, ca să se mărturisească Ţie, închinându-se şi slăvind Numele Tău cel mare şi preaînalt.

Aceasta este semnificaţia exorcismelor: a înfrunta răul, a accepta realitatea lui, a-i cunoaşte puterea şi a proclama puterea lui Dumnezeu de a-l distruge. Exorcismele anunţă botezul care urmează ca pe o biruinţă.

> Şi, fiind descins şi descult şi având mâinile ridicate în sus, pe cel ce vine să se boteze, îl întoarce preotul cu faţa spre apus şi zice: „Te lepezi de satana? Şi de toate lucrurile lui? Şi de toţi slujitorii lui? Şi de toată slujirea lui şi de toată trufia lui?" Şi răspunde cel ce vine să se boteze, iar de va fi prunc, răspunde naşul, şi zice: „Mă lepăd".

Primul act al vieţii creştine este o renunţare, o provocare. Nimeni nu poate fi al lui Hristos dacă, mai întâi, nu a înfruntat răul şi dacă, apoi, nu este gata să se lupte cu el. Cât de departe este această înţelegere de felul în care, adesea, se propovăduieşte sau, ca să folosim un termen mai modern, „se oferă spre vânzare" creştinismul astăzi! Nu este el, oare, de obicei, prezentat ca mângâiere, ajutor, eliberare de tensiuni, folosire raţională a timpului, a energiei şi a banilor? Este de ajuns să citească cineva – chiar şi o singură

dată – în ziarele de sâmbătă, temele predicilor de Duminică, sau articolele religioase, pentru ca să vadă cum „religia" este prezentată în mod invariabil ca scăpare de ceva – de teamă, de frustrare, de nelinişte –, dar niciodată ca mântuire a omului şi a lumii. Cum putem atunci vorbi de „luptă", când cadrul însuşi al bisericilor noastre, prin definiţie, transmite ideea de blândeţe, confort, pace? Cum poate Biserica folosi din nou limbajul specific armatei care i-a fost propriu în primele sale zile, când încă gândea despre sine ca *militia Christi?* Cum s-ar putea introduce ideea de „luptă" în buletinul săptămânal al unei parohii din suburbie, printre anunţurile a tot felul de şedinţe de consiliere, vânzări de prăjituri în beneficiul săracilor şi întruniri ale „tinerilor adulţi".

Şi totuşi lupta este, cu adevărat, condiţia necesară a următorului pas, decisiv.

„Te împreunezi cu Hristos ?" îl întreabă pe catehumen preotul atunci când îl întoarce – *converteşte* – spre răsărit.

Apoi urmează *mărturisirea credinţei,* mărturisirea de către catehumen a credinţei Bisericii, a acceptării de către el a acestei credinţe şi a supunerii faţă de ea. Şi, din nou, este greu să-l convingi pe creştinul modern că, pentru a fi viaţa lumii, Biserica nu trebuie să „zâmbească" lumii, punând panoul cu „Bine aţi venit" pe locaşurile sale şi adaptându-şi limbajul la cel al celui mai recent *best seller*. Începutul vieţii creştine – al vieţii în Biserică – este smerenia, ascultarea şi buna rânduială. Ultimul act al pregătirii pentru botez este, deci, această poruncă:

„Să te închini Lui". Şi catehumenul răspunde,
„Mă închin Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh".

3

Botezul propriu-zis începe cu binecuvântarea apei. Pentru a înţelege însă semnificaţia apei, aici, trebuie să încetăm să gândim despre ea ca despre o „materie" izolată a tainei. Sau, mai degrabă, trebuie să ne dăm seama că apa este „materia" tainei pentru că ea reprezintă întreaga materie, care, în botez, este semnul şi prezenţa lumii însăşi. În concepţia biblică „mitologică" despre lume – care, întâmplător, este mai plină de sens şi mai consecventă din punct de vedere filosofic decât cea oferită de către unii reprezentanţi ai curentului demitologizării –, apa este *prima materia,* elementul de bază al lumii. Ea este simbolul natural al vieţii, pentru că nu există viaţă fără apă, dar este, de asemenea, simbolul distrugerii şi al morţii şi, în final, este simbolul purificării, pentru că nu există curăţie fără ea. În Cartea Facerii crearea vieţii este prezentată ca ivire a uscatului din apă – ca biruinţă a Duhului lui Dumnezeu asupra apelor – haosul nonexistenţei. Într-un fel, deci, creaţia este o transformare a apei în viaţă.

Important pentru noi este faptul că apa botezului reprezintă materia cosmosului, lumea ca viaţă a omului. Şi binecuvântarea ei la începutul slujbei botezului dobândeşte astfel o semnificaţie cu adevărat cosmică şi răscumpărătoare. Dumnezeu a creat lumea şi a binecuvântat-o şi a dat-o omului ca hrana şi viaţa sa,

ca mijloc de comuniune cu El. Binecuvântarea apei semnifică răscumpărarea materiei sau reîntoarcerea la acest sens iniţial şi esenţial. Acceptând botezul lui Ioan, Hristos a sfinţit apa – a făcut-o apă curăţitoare spre împăcarea cu Dumnezeu. Atunci, la ieşirea lui Hristos din apă, a avut loc Epifania – noua şi răscumpărătoarea arătare a lui Dumnezeu, şi Duhul lui Dumnezeu, Care la începutul creaţiei „se purta pe deasupra apelor", a făcut din nou apa – adică lumea – ceea ce fusese la început.

A binecuvânta, după cum ştim, înseamnă a aduce mulţumire. În şi prin mulţumire, omul recunoaşte natura adevărată a lucrurilor pe care le primeşte de la Dumnezeu, şi astfel le face să fie ceea ce sunt cu adevărat. Noi binecuvântăm şi sfinţim lucrurile atunci când I le oferim lui Dumnezeu într-o mişcare euharistică a întregii noastre fiinţe. Şi stând înaintea *apei* – înaintea cosmosului, materia dată nouă de Dumnezeu –, această mişcare euharistică atotcuprinzătoare constituie adevăratul început al liturghiei baptismale.

> Mare eşti Doamne, şi minunate sunt lucrurile Tale, şi nici un cuvânt nu este de ajuns spre lauda minunilor Tale. Că Tu de bunăvoie toate aducându-le dintru nefiinţă întru fiinţă, cu puterea Ta ţii făptura şi cu purtarea Ta de grijă chiverniseşti lumea...
> De Tine se cutremură toate puterile îngereşti.
> Pe Tine Te laudă soarele. Pe Tine Te slăveşte luna.
> Ţie se pleacă stelele. Pe Tine Te ascultă lumina.
> De Tine se îngrozesc adâncurile...
> Că Tu... ai venit şi ne-ai mântuit pe noi!

Mărturisim harul Tău, vestim mila Ta,
Nu tăinuim facerea Ta de bine.

Încă o dată lumea este proclamată ca fiind ceea ce Hristos ne-a descoperit că este şi ceea ce El a făcut-o să fie – darul lui Dumnezeu pentru om, mijloc de comuniune al omului cu Dumnezeu. Această apă ne este arătată ca „harul răscumpărării", dezlegare de păcat, leac al neputinţelor. „Că am chemat, Doamne, numele Tău cel minunat, slăvit şi înfricoşător pentru cei potrivnici".

În această apă îl botezăm acum – adică îl afundăm – pe om şi acest botez este pentru el botez „în Hristos" (Rom.6, 3). Pentru că credinţa în Hristos care l-a adus pe acest om la botez este tocmai certitudinea că Hristos este singurul „conţinut" adevărat – însemnând existenţă şi scop – a tot ce există, deplinătatea Celui care umple toate lucrurile. În credinţă, întreaga lume devine sacramentul prezenţei Sale, calea vieţii în El. Iar apa, imagine şi prezenţă a lumii, este cu adevărat Imagine şi prezenţă a lui Hristos.

Dar „nu ştiţi că toţi câţi în Hristos Iisus ne-am botezat, întru moartea Lui ne-am botezat?" (Rom.6, 3). Botezul – darul „înnoirii vieţii" – este, iată, vestit ca „asemănarea morţii". De ce? Pentru că viaţa cea nouă pe care Hristos o dă celor care cred în El, a strălucit din mormânt. Această lume L-a respins pe Hristos, a refuzat să vadă în El propria ei viaţă şi împlinire. Şi pentru că nu există viaţă pentru ea decât în Hristos, respingând şi omorând pe Hristos, lumea s-a condamnat pe sine însăşi la moarte. Ultima ei realitate este moartea, şi nici una dintre eshatologiile seculare, în

care oamenii îşi pun încă nădejdea, nu rezistă în faţa afirmaţiei simple a lui Tolstoi: „După o viaţă stupidă, va urma o moarte stupidă”. Dar creştinul este cel care ştie că adevarata realitate a lumii – a *acestei* lumi, a *acestei* vieţi a noastre – nu a unei misterioase „alte” lumi – este în Hristos; creştinul ştie, mai degrabă, că Hristos *este* această realitate. În auto-suficienţa ei, lumea şi tot ce există în ea nu au nici un sens. Şi atât timp cât trăim după tiparul acestei lumi, cu alte cuvinte, atât timp cât facem din viaţa noastră un ţel în sine, nu rămâne nici un sens şi nici un ţel, pentru că moartea le risipeşte. Numai când renunţăm în mod liber, total şi necondiţionat, la independenţa vieţii noastre, numai atunci când punem întregul ei sens în Hristos, ne este dată „înnoirea vieţii” – care înseamnă o nouă dobândire a lumii. Atunci lumea devine cu adevărat sacramentul prezenţei lui Hristos, creştere a Împărăţiei şi dobândirea vieţii veşnice. Pentru că Hristos, „înviat din morţi, nu mai moare. Moartea nu mai are stăpânire asupra Lui”. Botezul este, astfel, moartea egoismului şi auto-suficienţei noastre; şi este „asemănarea morţii lui Hristos”, pentru că *moartea lui Hristos* a fost tocmai o astfel de predare necondiţionată. Şi precum Hristos cu moartea Sa „pe moarte a călcat”, revelând semnificaţia ultimă şi tăria vieţii, tot aşa, moartea noastră în El, ne uneşte cu „noua viaţă în Dumnezeu”.

Semnificaţia acestei „înnoiri a vieţii” apare evidentă atunci când cel nou botezat este îmbrăcat, imediat după botez, într-o *haină albă.* Aceasta este îmbrăcămintea unui rege. Omul este din nou rege al creaţiei.

Lumea este din nou viaţa sa, şi nu moartea sa, pentru că, acum, el ştie cum s-o folosească. El este restaurat întru bucuria şi puterea adevăratei naturi umane.

4

În Biserica Ortodoxă, ceea ce se numeşte astăzi a doua taină de iniţiere – mirungerea (sau întărirea, pecetluirea botezului) – a făcut dintotdeauna parte integrală din liturghia baptismală. Pentru că ea nu este atât o altă taină, cât desăvârşire a botezului, „întărirea" lui de către Duhul Sfânt. Ea se distinge de botez tot atât cât viaţa se distinge de naştere. Duhul Sfânt *întăreşte* întreaga viaţă a Bisericii, pentru că El este această viaţă, manifestarea Bisericii ca „lumea ce va să fie", ca bucurie şi pace a Împărăţiei. Ca instituţie, învăţătură, ritual, Biserica nu este, cu adevărat, doar în această lume; ea este şi *a* acestei lumi, o „parte" a ei. Şi tocmai Duhul Sfânt, a Cărui *venire* este inaugurarea, manifestarea celor din urmă, a „lucrurilor de pe urmă", este cel care transformă Biserica în „taină" a Împărăţiei, care face viaţa ei să fie prezenţă, în această lume, a lumii ce va să fie.

Mirungerea este astfel Cincizecime a creştinului, intrarea sa în noua viaţă în Duhul Sfânt, care este adevărata viaţă a Bisericii. Este „hirotonirea" sa ca om adevărat şi deplin, pentru că a fi pe deplin om înseamnă tocmai a aparţine Împărăţiei lui Dumnezeu. Şi, din nou, nu doar sufletul său – viaţa sa „spirituală" sau „religioasă" – este astfel întărit, ci fiinţa sa omenească în întregime. Trupul său întreg este miruit, pecetluit,

sfinţit, *dedicat* noii vieţi. „Pecetea darului Duhului Sfânt", zice preotul în timp ce-l miruieşte pe cel nou botezat „la frunte, la ochi, la nări, la gură, la amândouă urechile, pe piept, pe spate, la mâini şi la picioare". Omul întreg este făcut acum templu al lui Dumnezeu, şi întreaga sa viaţă este de acum înainte o *liturghie*. Aici, la acest moment, opoziţia pseudocreştină între „spiritual" şi „material", „sacru" şi „profan", „religios" şi „secular" este denunţată, abolită, vădită ca minciună monstruoasă despre Dumnezeu, om şi lume. Singurul templu adevărat al lui Dumnezeu este omul, şi prin om, lumea. Fiecare gram de materie aparţine lui Dumnezeu şi în Dumnezeu trebuie să-şi găsească împlinirea. Fiecare moment al timpului este timp al lui Dumnezeu şi trebuie să se desăvârşească în veşnicia lui Dumnezeu. Nimic nu este „neutru". Pentru că Duhul Sfânt, ca o rază de lumină, ca un zâmbet de bucurie, a „atins" toate lucrurile, timpul întreg – revelându-le pe toate ca pietre preţioase ale unui templu preţios.

A fi cu adevărat om înseamnă a fi pe deplin *tu însuţi*. Mirungerea este ungerea omului întru „personalitatea" sa proprie, unică. Ea este, folosind aceeaşi imagine, hirotonire a sa spre a fi *el însuşi*, spre a deveni ceea ce Dumnezeu ar vrea ca el să fie; să devin ceea ce El a iubit în mine din eternitate. Este darul vocaţiei. Dacă Biserica este cu adevărat „înnoirea vieţii" – lumea şi natura restaurate în Hristos – ea nu este, ori, mai degrabă, nu ar trebui să fie o instituţie pur religioasă, în care a fi „evlavios", a fi un membru al ei „cu o bună reputaţie" înseamnă a-ţi lăsa propria personalitate la intrare – la „vestiar", şi a o înlocui cu

o personalitate impersonală, neutră, de tipul „bun creştin". Evlavia, de fapt, poate fi un lucru foarte periculos, o reală opoziţie faţă de Duhul Sfânt, care este Dătătorul de *Viaţă* – de bucurie, mişcare şi creativitate, şi nu de „conştiinţă curată", care se uită la toate cu suspiciune, teamă şi indignare morală.

Mirungerea este deschiderea omului spre deplinătatea creaţiei divine, către adevărata universalitate a vieţii. Este „vântul", *ruah*-ul lui Dumnezeu intrând în viaţa noastră, cuprinzând-o cu foc şi cu dragoste, făcându-ne permeabili pentru lucrarea dumnezeiască, umplând totul de bucurie şi de speranţă...

5

Am menţionat deja faptul că în trecut botezul avea loc la Paşti – ca parte a marii serbări pascale. Împlinirea lui firească era astfel, desigur, venirea celor nou botezaţi la Euharistia Bisericii, taina participării noastre la *Pascha* Împărăţiei. Căci botezul deschide porţile Împărăţiei, şi Duhul Sfânt ne duce la bucuria şi pacea ei, adică la împlinirea euharistică. Chiar şi astăzi botezul şi mirungerea sunt urmate imediat de o procesiune – care acum ia forma înconjurării cristelniţei. Iniţial însă, era o procesiune către uşile bisericii, procesiunea intrării în biserică. Este semnificativ faptul că la liturghia pascală, în loc de „Sfinte Dumnezeule..." se cântă „Câţi în Hristos v-aţi botezat, în Hristos v-aţi şi îmbrăcat, Aliluia!", aceeaşi cântare care se cântă atunci când „neofitul" este condus în procesiunea baptismală. Botezul, Cincizecimea baptismală este cea care

creează Biserica ca procesiune, ca intrare, ca înălţare la *Paştile* cele veşnice ale Domnului.

Apoi, timp de *opt* zile – imagine a deplinătăţii timpului – nou botezaţii erau duşi în biserică, şi fiecare din acele zile era sărbătorită ca Paşte. În cea de a opta zi, avea loc ritualul spălării sfântului mir, tunderea părului şi întoarcerea în lume. De la deplinătatea timpului şi a bucuriei, la timpul lumii, ca martori şi purtători ai acelei bucurii – acesta este sensul acestor ritualuri, identic cu sensul cuvintelor de la sfârşitul liturghiei: „Cu pace să ieşim". Semnele vizibile ale tainei sunt spălate – „simbolul" va trebui să devină realitate, viaţa însăşi va fi de acum semnul tainei, împlinirea darului. Iar tunderea părului – ultimul act al liturghiei baptismale – este semn că viaţa care începe acum este o viaţă de ofrandă şi jertfă, viaţa transformată pururea în *liturghie – lucrarea* lui Hristos.

6

Doar în lumina botezului putem înţelege caracterul sacramental pe care Biserica Ortodoxă îl conferă *pocăinţei*. În devierea ei juridică, teologia sacramentală a explicat această taină în termenii unei puteri pur „juridice" de a ierta păcatele, putere „delegată" de Hristos, preotului. Însă această explicaţie nu are nimic de-a face cu semnificaţia originară a pocăinţei în Biserică şi cu natura ei sacramentală. Sacramentul iertării păcatelor este botez nu pentru că operează o înlăturare juridică a vinei, ci pentru că este *botez în Iisus*

Hristos, Cel care este Iertarea însăşi. Păcatul păcatelor – adevăratul „păcat originar" – nu este încălcarea regulilor, ci în primul rând devierea iubirii omului şi înstrăinarea lui de Dumnezeu. Faptul că omul preferă altceva – lumea, pe sine – în locul lui Dumnezeu, acesta este singurul păcat real şi, în el, toate păcatele devin fireşti, inevitabile. Acest păcat nimiceşte adevărata viaţă a omului. El deviază cursul vieţii de la adevăratul ei sens, de la adevărata ei direcţie. Iar în Hristos acest păcat este iertat nu în sensul că acum Dumnezeu l-a „uitat" şi nu-l mai ia în seamă, ci pentru că în Hristos omul s-a *întors* la Dumnezeu, şi s-a întors pentru că pe El Îl iubeşte şi a descoperit că El este singurul cu adevărat vrednic să-I dăruim iubirea şi viaţa noastră. Iar Dumnezeu l-a acceptat pe om şi – în Hristos – l-a împăcat cu Sine. Pocăinţa este, astfel, reîntoarcerea dragostei noastre, a vieţii noastre la Dumnezeu, iar această reîntoarcere este posibilă în Hristos pentru că El ne descoperă adevărata viaţă şi ne face conştienţi de exilul şi condamnarea noastră. A crede în Hristos înseamnă a ne *pocăi* – a schimba radical însăşi „mintea" vieţii noastre, a o vedea pe aceasta ca păcat şi ca moarte. Iar a crede în El înseamnă a accepta descoperirea plină de bucurie că în El ne-au fost date iertarea şi împăcarea. În botez, atât pocăinţa, cât şi iertarea îşi găsesc împlinirea lor. În botez, omul *voieşte* să moară ca om păcătos, şi i se face parte de această moarte; şi tot în botez omul *voieşte* înnoirea vieţii ca iertare, şi aceasta i se dăruieşte.

Şi totuşi păcatul este încă în noi, şi noi mereu cădem din viaţa cea nouă pe care am primit-o. Lupta noului Adam împotriva vechiului Adam este lungă şi

dureroasă şi ce naivă simplificare este a crede, aşa cum fac unii, că „mântuirea" pe care ei o experiază în „redeşteptări religioase" şi în aşa-numitele „hotărâri pentru Hristos" – şi care au ca rezultate o îndreptare morală, cumpătarea şi o caldă filantropie – este acea mântuire totală, este ceea ce Dumnezeu a voit atunci când L-a dat pe Fiul Său pentru viaţa lumii. Cu adevărat singura mare tristeţe este că „nu suntem sfinţi". Şi cât de des aceşti creştini „morali" nu simt niciodată, nu experiază niciodată această tristeţe, pentru că propria lor „experienţă a mântuirii", sentimentul „de a fi mântuiţi" îi umple de auto-mulţumire; şi cine a fost „mulţumit" şi-a primit deja răsplata, şi nu poate înseta şi flămânzi după acea transformare şi transfigurare totală a vieţii, singura care ne poate face „sfinţi".

Botezul este iertare a păcatelor, şi nu înlăturarea lor. El aduce sabia lui Hristos în viaţa noastră şi o transformă în conflict, într-o adevărată luptă, durere de neocolit şi suferinţă a creşterii noastre. Într-adevăr, după botez şi datorită lui, realitatea păcatului poate fi recunoscută în toată tristeţea ei, şi adevărata pocăinţă devine posibilă. Prin urmare, întreaga Biserică este în acelaşi timp darul iertării, bucuria „lumii ce va să fie" şi, de asemenea, în mod inevitabil o permanentă pocăinţă. *Praznicul* este imposibil fără *post*, şi postul este tocmai pocăinţă şi întoarcere, experienţa mântuitoare a tristeţii şi exilului. Biserica este darul Împărăţiei – şi tocmai acest dar este cel care face evidentă absenţa noastră din Împărăţie, înstrăinarea noastră de Dumnezeu. Pocăinţa este cea care ne readuce iară şi iară la bucuria ospăţului pascal, dar

această bucurie ne descoperă păcătoşenia noastră şi ne aduce la judecată.

Taina pocăinţei nu este, deci, o „putere" sacră şi juridică dată de Dumnezeu oamenilor. Este puterea botezului care se trăieşte în Biserică. Ea îşi primeşte caracterul său sacramental de la botez. În Hristos toate păcatele sunt iertate o dată pentru totdeauna pentru că El Însuşi este iertarea păcatelor, şi nu este nevoie de nici o „nouă" dezlegare de păcate. Însă, într-adevăr, pentru noi, cei care în mod constant îl *părăsim* pe Hristos şi ne *excomunicăm* pe noi înşine din viaţa Lui, este o necesitate să ne reîntoarcem la El ca să primim, iară şi iară, darul care în El a fost dat o dată pentru totdeauna. Iar dezlegarea de păcate este semnul că această întoarcere a avut loc şi a fost împlinită. După cum fiecare Euharistie nu este o „repetare" a Cinei lui Hristos, ci înălţarea noastră, primirea noastră la acelaşi şi veşnic ospăţ, la fel, taina pocăinţei nu este o repetare a botezului, ci întoarcerea noastră la „înnoirea vieţii", pe care Dumnezeu ne-a dăruit-o o dată pentru totdeauna.

V

TAINA IUBIRII

„Taina aceasta mare este;
iar eu zic în Hristos şi în Biserică" (Ef. 5, 32)

1

În Biserica Ortodoxă, căsătoria este un sacrament. S-ar putea pune întrebarea de ce dintre multele „stări" ale vieţii umane, din marea varietatea a vocaţiilor omului, doar această „stare" a fost aleasă şi înţeleasă ca sacrament? Într-adevăr, dacă ea este doar o *aprobare* divină a căsătoriei, acordarea de ajutor duhovnicesc cuplului căsătorit, binecuvântare pentru naşterea de prunci –, atunci toate acestea nu o fac radical diferită de orice alt act pentru care avem nevoie de ajutor, povăţuire, aprobare şi binecuvântare. Pentru că un „sacrament", aşa cum am văzut, presupune în mod necesar ideea de transformare, se referă la evenimentul fundamental al morţii şi învierii lui Hristos şi este întotdeauna un sacrament al Împărăţiei. Într-un fel, desigur, întreaga viaţă a Bisericii poate fi numită sacramentală, întrucât ea este întotdeauna manifestarea în timp a „noului timp". Totuşi, într-un mod mai precis, Biserica numeşte sacramente acele acte decisive ale vieţii ei, prin care acest har transformator este *confirmat ca fiind dat,* în care Biserica, printr-un act

liturgic, se identifică cu acel Dar şi devine forma însăşi a acelui Dar... Dar cum se raportează căsătoria la Împărăţia ce va să fie? Cum se raportează ea la crucea şi la învierea lui Hristos? Cu alte cuvinte, ce o face sacrament?

Chiar şi a pune aceste întrebări pare imposibil în cadrul întregii abordări „moderne" a căsătoriei, abordare în care se include, destul de des, şi abordarea „creştină". Cu nenumăratele „manuale de fericire maritală", cu tendinţa alarmantă de a face din preot un specialist în sexologie clinică, cu toate aceste definiţii comode ale familiei creştine, care aprobă o viaţă sexuală moderată (care poate oferi o „experienţă îmbogăţitoare"), accentuând responsabilitatea, necesitatea economiilor şi şcoala duminicală –, toate acestea nu lasă, într-adevăr, nici un loc pentru sacrament. Noi nici măcar nu ne dăm seama că starea de căsătorie este, ca toate ale lumii, o stare decăzută şi deformată şi că ea nu are nevoie să fie, simplu, binecuvântată şi „solemnizată", eventual după o repetiţie şi cu ajutorul fotografului, ci ea trebuie *restaurată*. Mai mult, această restaurare este *în Hristos*, şi aceasta înseamnă în viaţa, moartea, învierea şi înălţarea Sa la cer, în inaugurarea în duhul Rusaliilor a „noului eon", în Biserică, ca sacrament al tuturor acestora. Inutil să mai adăugăm că această restaurare transcede total ideea de „familie creştină" şi dă căsătoriei dimensiuni cosmice şi universale.

Tocmai aici se află întreaga problemă. Atâta vreme cât privim căsătoria ca ceva care priveşte pe cei căsătoriţi, ca ceva care li se întâmplă lor, şi nu întregii Biserici şi, prin urmare, lumii înseşi, nu vom percepe

niciodată înţelesul cu adevărat sacramental al căsătoriei: marea taină la care se referă Sfântul Pavel când spune: „iar eu zic în Hristos şi în Biserică". Noi trebuie să înţelegem că adevărata temă, adevăratul „conţinut" şi obiectul acestui sacrament nu este „familia", ci dragostea. Familia ca atare, familia în sine poate fi o distorsiune demonică a dragostei – şi există cuvinte aspre despre aceasta în Evanghelie: „Şi duşmanii omului (vor fi) casnicii lui" (Mt.10, 36). În acest sens profund, sacramentul nunţii cuprinde mai mult decât familia. El este sacramentul iubirii dumnezeieşti, ca taină atotcuprinzătoare a fiinţei înseşi şi din această pricină el priveşte întreaga Biserică şi – prin Biserică – întreaga lume.

2

Poate că punctul de vedere ortodox asupra acestei sfinte taine va fi mai bine înţeles dacă începem nu cu căsătoria ca atare şi nu cu o abstractă „teologie a dragostei", ci cu cea care întotdeauna a stat în centrul vieţii Bisericii, ca expresia cea mai pură a dragostei umane şi a răspunsului dat lui Dumnezeu – Maria, Maica lui Iisus. Este semnificativ faptul că, în vreme ce în Apus Maria este în primul rând *Fecioara*, o fiinţă aproape cu totul diferită de noi, în puritatea ei absolută şi celestă, liberă de orice pângărire trupească, în Răsărit ea este întotdeauna arătată şi cinstită ca *Theotokos*, Maica lui Dumnezeu şi, de fapt, toate icoanele o înfăţişează cu Pruncul în braţe. Cu alte cuvinte, există două accente în mariologie care, deşi

nu se exclud în mod necesar una pe alta, duc la două concepţii diferite despre locul Sfintei Fecioare Maria în Biserică. Şi nu trebuie să trecem cu vederea deosebirea dintre ele, dacă dorim să înţelegem felul în care dintotdeauna Biserica Ortodoxă a venerat-o pe Sfânta Fecioară. Sperăm să arătăm că acesta nu este atât „un cult specific al Maicii Domnului", cât o lumină, o bucurie, proprie întregii vieţi a Bisericii. De ea, spune o cântare ortodoxă, „se bucură toată făptura".

Dar la ce se referă această bucurie? De ce spune ea: „mă vor ferici toate neamurile"? Pentru că în marea ei dragoste şi supunere, în credinţa şi smerenia ei, ea a primit să fie ceea ce din veşnicie întreaga zidire fusese destinată să fie şi pentru care fusese creată: templu al Duhului Sfânt, *umanitate* a lui Dumnezeu. Ea s-a învoit să-şi dea trupul şi sângele – adică întreaga ei viaţă – spre a fi trupul şi sângele Fiului lui Dumnezeu, spre a fi *maică* a lumii în sensul cel mai deplin şi mai profund al acestui cuvânt dându-şi viaţa Celuilalt şi împlinindu-şi viaţa în El. Ea a acceptat singura natură adevărată a fiecărei creaturi şi a întregii creaţii: a da sens şi, prin urmare, împlinire vieţii sale în Dumnezeu.

Acceptând această natură, ea a împlinit *feminitatea* creaţiei. Acest cuvânt va părea curios multora. În vremea noastră, Biserica, urmând curentul modern care conduce spre „egalitatea sexelor", foloseşte doar o parte din revelaţia creştină despre bărbat şi femeie, cea care afirmă că în Hristos nu mai este „parte bărbătească şi parte femeiască" (Gal.3, 28). Cealaltă parte este atribuită unei concepţii învechite despre lume. De fapt însă, toate încercările noastre de a găsi „locul

femeii" în societate (sau în Biserică) mai curând o micşorează, decât s-o înalţe, pentru că ele foarte adesea presupun o negare a vocaţiei ei specifice ca femeie.

Totuşi, nu este semnificativ faptul că relaţia dintre Dumnezeu şi lume, dintre Dumnezeu şi Israel, poporul Său ales, şi în cele din urmă dintre Dumnezeu şi cosmosul restaurat în Biserică este exprimată în Biblie în termenii unirii şi dragostei conjugale? Aceasta este o dublă analogie. Pe de o parte, noi înţelegem dragostea lui Dumnezeu pentru lume şi dragostea lui Hristos pentru Biserică pentru că avem experienţa dragostei conjugale, dar, pe de altă parte, dragostea conjugală îşi are rădăcinile, profunzimea şi împlinirea reală în *marea taină a lui Hristos şi a Bisericii Sale:* „iar eu zic în Hristos şi în Biserică". Biserica este Mireasa lui Hristos „...pentru că v-am logodit unui singur bărbat, ca să vă înfăţişez lui Hristos fecioară neprihănită" (II Cor. 11, 2). Aceasta înseamnă că lumea – care îşi găseşte restaurarea şi împlinirea în Biserică – este mireasa lui Dumnezeu şi că prin păcat această relaţie fundamentală a fost ruptă, deformată. În Maria – Femeia, Fecioara, Maica – în răspunsul ei dat lui Dumnezeu, Biserica îşi are începutul ei viu şi personal.

Acest răspuns este supunere totală în dragoste; nu supunere *şi* dragoste, ci deplinătatea uneia ca totalitate a celeilalte. Supunerea, luată în sine, nu este o „virtute"; ea este o supunere oarbă, şi nu există lumină în orbire. Doar dragostea pentru Dumnezeu, Cel căruia îi închinăm în chip desăvârşit toată iubirea noastră, salvează supunerea de orbire şi o face acceptare bucuroasă a singurului vrednic să fie acceptat. Însă dragostea fără supunere faţă de Dumnezeu este

„pofta trupului şi pofta ochilor şi trufia vieţii" (I Ioan 2,16), este dragostea pe care o pretinde Don Juan, care, în cele din urmă, îl distruge. Doar supunerea faţă de Dumnezeu, singurul Domn al Creaţiei, îi dă iubirii adevărata ei direcţie, o face pe deplin dragoste.

Adevărata supunere este astfel dragoste adevărată faţă de Dumnezeu, adevăratul răspuns al Creaţiei dat Creatorului ei. Umanitatea este pe deplin umanitate atunci când ea este acest răspuns dat lui Dumnezeu, atunci când ea devine elan de totală dăruire de sine şi supunere faţă de El. Însă în lumea „naturală", purtătoarea acestei iubiri, pline de supuşenie, a acestei iubiri ca răspuns, este femeia. Bărbatul cheamă, femeia răspunde. Această acceptare nu este pasivitate, supunere oarbă, întrucât ea este dragoste, şi dragostea este întotdeauna activă. Ea dă viaţă chemării bărbatului, o împlineşte ca viaţă, dar devine pe deplin dragoste şi pe deplin viaţă doar atunci când este pe deplin *acceptare* şi *răspuns*. De aceea întreaga creaţie, întreaga Biserică – şi nu doar femeile – găsesc expresia răspunsului şi supunerii lor faţă de Dumezeu în Preasfânta Fecioară Maria, ca întruchipare femeiască şi se bucură în ea. Ea ne reprezintă pe noi toţi, pentru că numai atunci acceptăm şi răspundem cu dragoste şi supunere – doar când acceptăm esenţiala feminitate a Creaţiei – devenim noi înşine adevăraţi bărbaţi şi femei; doar atunci putem într-adevăr *transcede* limitările noastre ca „bărbaţi" şi „femei". Pentru că omul poate fi cu adevărat om – adică rege al creaţiei, preot şi slujitor a ceea ce este creativitate şi iniţiativă a lui Dumnezeu – doar atunci când el nu se înfăţişează ca „proprietar" al creaţiei, ci se supune pe

sine, în ascultare şi dragoste, naturii ei de mireasă a lui Dumnezeu, în *răspuns* şi *acceptare*. Iar femeia încetează să fie doar femeie atunci când, acceptând total şi necondiţionat viaţa Celuilalt ca *propria ei viaţă*, dăruindu-se pe sine total Celuilalt, devine însăşi expresia, însuşi rodul, însăşi bucuria, însăşi frumuseţea, însuşi darul răspunsului nostru dat lui Dumnezeu; cea pe care, potrivit cuvintelor Cântării Cântărilor, regele o va aduce în cămările sale, zicând: „Cât de frumoasă eşti, draga mea, şi nici o pată-n tine nu este" (Cânt. Cânt. 4, 7).

Tradiţia o numeşte pe Sfânta Fecioară Maria „noua Evă". Ea a făcut ceea ce prima Evă n-a reuşit să facă. Eva n-a reuşit să fie femeie. Ea a preluat iniţiativa. Ea a „chemat" şi a devenit femeie – instrument al procreării, „stăpânită" de bărbat. Ea s-a făcut pe sine şi pe bărbatul a cărui „viaţă" era, sclavi ai „feminităţii" ei şi a transformat întreaga viaţă într-un sumbru război al sexelor, în care „posedarea" este de fapt dorinţa violentă şi disperată de a *omorî* pofta neruşinată, care nu moare niciodată. Însă Preasfânta Fecioară Maria „nu a avut nici o iniţiativă". În dragoste şi ascultare ea a aşteptat iniţiativa Celuilalt. Şi când a venit, ea a acceptat-o, nu orbeşte – pentru că ea a întrebat „cum va fi aceasta?", – ci cu întreaga luciditate, simplitate şi bucurie a iubirii. Lumina unei eterne primăveri vine la noi atunci când, în ziua Buneivestiri, auzim hotărâtoarele cuvinte: „Iată roaba Domnului, fie mie după cuvântul tău" (Lc.1, 38). Fecioara întruchipează, într-adevăr, întreaga creaţie, toată umanitatea şi fiecare dintre noi, recunoscând cuvintele care exprimă natura şi fiinţa noastră fundamentală, acceptarea de către noi de a fi

mireasa lui Dumnezeu, logodirea noastră cu Cel care ne iubeşte din veşnicie.

Preasfânta Maria este *Fecioara.* Dar această feciorie nu este o negare, nu este o simplă *absenţă;* ea este plenitudinea şi deplinătatea iubirii înseşi. Este totala ei dăruire de sine lui Dumnezeu, şi astfel însăşi expresia, însăşi caracteristica dragostei ei. Pentru că dragostea este sete şi foame după deplinătate, întregire, împlinire – după feciorie, în înţelesul fundamental al acestui cuvânt. La sfârşitul veacurilor Biserica îi va fi înfăţişată lui Hristos ca „fecioară neprihănită" (II Cor. 11, 2). Pentru că fecioria este ţelul oricărei iubiri adevărate – nu ca absenţă a „sexului", ci ca desăvârşită împlinire în dragoste; această împlinire, în „această lume", îşi află în sex o paradoxală şi tragică afirmare şi negare. Biserica Ortodoxă, ţinând sărbătorile aparent „nescripturistice" ale Naşterii Maicii Domnului şi Intrării ei în Biserică, arată, de fapt, o reală fidelitate faţă de Biblie, pentru că semnificaţia acestor sărbători stă tocmai în recunoaşterea prin ele a Sfintei Fecioare Maria ca *ţel* şi *împlinire* a întregii istorii a mântuirii, istorie a dragostei şi ascultării, a răspunsului şi aşteptării. Ea este cu adevărat fiică a Vechiului Testament, ultima şi cea mai frumoasă floare a lui. Biserica Ortodoxă respinge dogma imaculatei concepţii, tocmai pentru că aceasta face din Maria o „întrerupere" miraculoasă în această lungă şi răbdătoare creştere a dragostei şi aşteptării, a „foamei după Dumnezeul cel viu", de care este plin Vechiul Testament. Ea este darul lumii către Dumnezeu, aşa cum se spune atât de minunat într-o cântare de la Praznicul Crăciunului:

Fiecare dintre făpturile cele zidite de Tine
mulţumită aduce Ţie;
îngerii cântarea,
cerurile steaua,
magii darurile,
păstorii minunea...
iar noi, pe Maica Fecioara.

Şi totuşi singur Dumnezeu este Cel care împlineşte şi încununează această supunere, acceptare şi dragoste. „Duhul Sfânt Se va pogorî peste tine şi puterea Celui Preaînalt te va umbri... Că la Dumnezeu nimic nu este cu neputinţă" (Lc.1, 35-37). Doar El descoperă ca Fecioară pe cea care I-a adus în dar întreaga iubire omenească...

Preasfânta Maria este *Maica*. Maternitatea este împlinirea feminităţii pentru că ea este împlinirea dragostei ca supunere şi răspuns. Prin dăruirea de sine, dragostea dă viaţă, devine izvor de viaţă. Cineva nu iubeşte *pentru* a avea copii. Dragostea nu are nevoie de justificare; nu pentru că dă viaţă, este dragostea bună, ci pentru că este bună, ea dă viaţă. Taina plină de bucurie a maternităţii Mariei nu se opune tainei fecioriei ei. Este o aceeaşi taină. Ea nu este Maică „în ciuda" fecioriei ei. Ea descoperă deplinătatea maternităţii pentru că fecioria ei este deplinătate de dragoste.

Ea este *Maica lui Hristos*. Ea este deplinătatea dragostei care primeşte venirea lui Dumnezeu la noi – dând viaţă Celui care este Viaţa lumii. Şi întreaga creaţie se bucură în ea, pentru că recunoaşte prin ea că ţelul şi împlinirea întregii vieţi, a întregii iubiri este

a-L *primi pe Hristos*, a-I da viaţă în noi înşine. Şi nu trebuie să ne temem că bucuria noastră legată de Preasfânta Fecioară Maria, îi răpeşte ceva lui Hristos, că micşorează în vreun fel slava datorată Lui, şi numai Lui. Pentru că ceea ce descoperim în ea, ceea ce constituie bucuria Bisericii, este tocmai deplinătatea adorării lui Hristos de către noi, a acceptării şi iubirii faţă de El. În realitate, deşi nu este vorba despre un „cult al Mariei", totuşi în Preasfânta Fecioară Maria „cultul" Bisericii devine o tresăltare de bucurie şi mulţumire, de acceptare şi supunere – nuntire cu Duhul Sfânt, care o face să fie singura bucurie deplină pe pământ.

3

Putem acum să ne întoarcem la sacramentul nunţii. Putem înţelege acum că adevăratul lui înţeles nu stă în „confirmarea" religioasă a căsătoriei şi vieţii de familie, ci în aceea că întăreşte cu har suprafiresc virtuţile familiale fireşti. Ducând căsătoria „naturală" în „marea taină a lui Hristos şi a Bisericii", sacramentul nunţii conferă căsătoriei un *nou înţeles;* el transformă, de fapt, nu doar căsătoria ca atare, ci întreaga iubire umană.

Este demn de menţionat faptul că, Biserica primară, se pare, nu avea cunoştinţă de o slujbă separată a nunţii. „Împlinirea" nunţii de către doi creştini se făcea prin împărtăşirea lor împreună cu Euharistia. Aşa cum fiecare aspect al vieţii a fost cuprins în Euharistie, tot aşa nunta a fost pecetluită prin includerea în acest act central al comunităţii. Şi aceasta înseamnă

că, întrucât căsătoria a avut întotdeauna dimensiuni sociologice şi legale, acestea au fost pur şi simplu acceptate de Biserică. Totuşi, la fel ca întreaga viaţă „naturală" a omului, căsătoria trebuie să fie *adusă în Biserică,* adică judecată, răscumpărată şi transformată în sacrament al Împărăţiei. Doar mai târziu a primit Biserica şi autoritatea „civilă" de a săvârşi cununia. Aceasta a însemnat însă, odată cu recunoaşterea Bisericii ca „săvârşitor" al cununiei, un prim pas spre o „desacramentalizare" progresivă. Un semn evident al acestei desacralizări l-a constituit despărţirea cununiei de Euharistie.

Toate acestea explică de ce chiar şi astăzi slujba ortodoxă a nunţii constă din două servicii distincte: logodna şi cununia. Logodna nu este săvârşită înăuntrul bisericii, ci în pridvor. Ea este forma creştină a căsătoriei „naturale". Este binecuvântarea inelelor de către preot şi schimbarea lor de către perechea de logodnici. Totuşi, de la bun început, acestei căsătorii naturale i se dă adevărata ei perspectivă şi direcţie. „Doamne Dumnezeul nostru", zice preotul, „Cel ce dintre neamuri mai înainte *Ţi-ai logodit Biserica, fecioară curată,* binecuvântează logodna aceasta, uneşte şi păzeşte pe robii Tăi aceştia în pace şi într-un gând".

Pentru creştin, *natural* nu înseamnă nici ceva suficient în sine – o „familie mică şi drăguţă" – nici, simplu, ceva insuficient, care trebuie, deci, întărit şi completat prin adăugarea „supranaturalului". Omul natural însetează şi flămânzeşte după împlinire şi răscumpărare. Această sete şi foame este *pridvorul* Împărăţiei: atât început, cât şi exil.

Apoi, după ce a binecuvântat căsătoria naturală, preotul îi duce pe miri, în alai solemn, *în biserică*. Aceasta este forma adevărată a sacramentului, pentru că el nu doar simbolizează, ci într-adevăr este intrarea căsătoriei în Biserică, şi aceasta este intrarea lumii în „lumea ce va să vie", procesiunea poporului lui Dumnezeu – în Hristos – înspre Împărăţie. Ritualul încununării mirilor este doar o expresie târzie – deşi una frumoasă şi minunat de semnificativă – a realităţii acestei intrări.

„Doamne, Dumnezeul nostru, cu mărire şi cu cinste încununează-i pe dânşii", zice preotul după ce a pus cununiile pe capetele mirilor. Această încununare arată, mai întâi, mărirea şi cinstirea omului ca rege al creaţiei. „Creşteţi şi vă înmulţiţi şi umpleţi pământul şi-l supuneţi..." (Fac. 1, 28). Fiecare familie este, într-adevăr, o împărăţie, o mică biserică şi, prin urmare, un sacrament şi o cale către Împărăţie. Într-un anumit loc, chiar dacă doar într-o singură cameră, fiecare om, la un anumit moment al vieţii sale, îşi are propria sa mică împărăţie. Poate fi un iad, sau un loc al trădării, sau poate să nu fie aşa. În spatele fiecărei ferestre vieţuieşte o mică lume care-şi vede de drumul ei. Cât de evident devine acest lucru pentru cel care călătoreşte cu trenul noaptea, trecând prin dreptul a nenumărate ferestre luminate: în spatele fiecăreia, deplinătatea vieţii apare ca „posibilitate dată", ca promisiune, ca viziune. Aceasta este ceea ce exprimă cununiile de la nuntă: faptul că avem aici începutul unei mici împărăţii, care poate fi ceva asemănător adevăratei Împărăţii. Şansa poate fi pierdută, chiar într-o singură noapte; dar în momentul nunţii ea este încă o posibi-

litate deschisă. Totuşi, chiar şi atunci când a fost pierdută, şi pierdută din nou de mii de ori, dacă doi oameni stau împreună ei sunt, într-un adevărat sens, rege şi regină, unul pentru celălalt. Şi chiar după zeci de ani de nefericire, Adam încă se poate întoarce şi să o vadă pe Eva stând alături de el, în unire cu el, unire care, cel puţin într-o mică măsură, proclamă dragostea din Împărăţia lui Dumnezeu. În filme şi reviste „icoana" căsătoriei o constituie întotdeauna un cuplu tânăr. Însă, odată, în lumina şi căldura unei după-amieze de toamnă, autorul rândurilor de faţă a văzut pe o bancă dintr-o piaţă publică doi soţi, bătrâni şi săraci. Stăteau mână în mână, tăcuţi, bucurându-se în lumina blândă, de ultima căldură a anotimpului. Tăcuţi, căci toate cuvintele fuseseră spuse, pasiunea stinsă, furtunile se liniştiseră. Întreaga lor viaţă trecută era, totuşi, în întregime *prezentă* în această tăcere, în această lumină, în această căldură, în această paşnică împletire a mâinilor. Prezentă - şi gata pentru eternitate, gata pentru bucurie. Pentru mine, aceasta este imaginea căsătoriei, a frumuseţii ei cereşti.

Apoi, în al doilea rând, mărirea şi cinstea încununării mirilor este cea a cununii martirului, pentru că drumul către Împărăţie este *martyria* – a aduce mărturie lui Hristos. Şi aceasta înseamnă răstignire şi suferinţă. O căsătorie care nu-şi răstigneşte în mod constant propriul egoism şi mulţumirea de sine, care nu „moare sieşi", ca să poată trece dincolo de sine, nu este o căsătorie creştină. Adevăratul păcat al căsătoriei astăzi nu este adulterul sau lipsa de „adaptare", sau „agresivitatea mentală". Adevăratul păcat este idolatrizarea familiei în sine, refuzul de a înţelege

familia ca îndreptându-se spre Impărăţia lui Dumnezeu. Acest lucru este exprimat în sentimentul că cineva este capabil să „facă orice" pentru familia sa, chiar să fure. Familia a încetat să fie spre slava lui Dumnezeu; a încetat să fie o intrare sacramentală în prezenţa Lui. Nu lipsa de respect pentru familie, ci idolatrizarea familiei este cea care destramă familia modernă atât de uşor, făcând din divorţ umbra ei aproape firească. Este identificarea căsătoriei cu fericirea, şi refuzul de a accepta în ea crucea. Într-o căsătorie creştină, de fapt, cei căsătoriţi sunt trei; şi loialitatea celor doi faţă de cel de al treilea, care este Dumnezeu, îi păstrează pe cei doi într-o unitate activă între ei, şi cu Dumnezeu. Prezenţa lui Dumnezeu este moartea căsătoriei ca ceva doar „natural". Crucea lui Hristos este cea care face să dispară auto-suficienţa naturii. Dar „prin cruce, bucurie (şi nu „fericirea!") a venit la toată lumea". Prezenţa crucii este astfel adevărata bucurie a căsătoriei. Este certitudinea plină de bucurie că votul căsătoriei, în perspectiva Împărăţiei celei veşnice, nu a fost făcut „până când moartea ne va despărţi", ci până când moartea ne va uni în mod desăvârşit.

De aici, cel de al treilea şi ultimul înţeles al cununiilor: ele sunt cununiile Împărăţiei, ale Realităţii finale, pentru care orice lucru din „lumea aceasta" – a cărei modă trece – a devenit acum un semn şi o anticipare sacramentală. „Primeşte cununiile lor în Împărăţia Ta", zice preotul în timp ce le ia de pe capetele noilor căsătoriţi, şi aceasta înseamnă: fă această căsătorie o creştere în acea dragoste desăvârşită al cărei ţel şi plenitudine este numai Dumnezeu.

Paharul din care beau cei doi, după aşezarea cununiilor pe capetele lor, este explicat astăzi ca simbol al „vieţii comune", şi nimic nu arată mai bine „desacramentalizarea" căsătoriei, reducerea ei la o „fericire naturală". În trecut, acesta era potirul împărtăşirii, primirea Euharistiei, *pecetea* finală a împlinirii căsătoriei în Hristos. Hristos trebuie să fie esenţa însăşi a vieţii în doi. El este vinul vieţii celei noi a fiilor lui Dumnezeu, şi cuminecarea cu ea vesteşte cum, îmbătrânind în această lume, noi întinerim în viaţa cea neînserată.

Când slujba cununiei s-a terminat, mirele şi mireasa se iau de mână şi urmează pe preot într-o procesiune în jurul mesei. Ca şi la botez, această procesiune în cerc semnifică eterna călătorie care începe acum; căsătoria va fi o procesiune mână în mână, o continuare a celei care a început aici, poate nu întotdeauna fericită, dar întotdeauna capabilă de a se raporta la bucurie şi de a se umple de bucurie.

4

Niciunde nu este exprimată mai bine semnificaţia cu adevărat universală, cu adevărat cosmică a sacramentului cununiei, ca sacrament al dragostei, decât în asemănarea sa liturgică cu liturghia de la hirotonie, sacramentul preoţiei. Astfel se descoperă identitatea Realităţii la care se referă ambele sacramente, pe care ambele o dezvăluie.

Secole de clericalism (şi nu trebuie să ne gândim la clericalism ca un monopol al Bisericilor „ierarhice"

şi „liturgice") au făcut din preot sau pastor „fiinţe aparte", cu o vocaţie unică şi specific „sacră" în Biserică, vocaţie care nu ar fi doar diferită, ci, într-adevăr, opusă tuturor celor care sunt „profani". Acesta a fost, acesta încă este resortul secret al psihologiei şi pregătirii sacerdotale. Nu este, deci, întâmplător faptul că termenii „laicat", „laic" au devenit, încetul cu încetul, sinonimi cu lipsa a ceva în om, sau *neapartenenţa* sa. Totuşi, iniţial cuvintele „laicat", „laic" se refereau la *laos* – poporul lui Dumnezeu – şi nu numai că aveau un sens pozitiv, ci includeau şi „clerul". Astăzi însă, cel care zice despre cineva că este „profan" în fizică, arată ignoranţa aceluia în acest domeniu, neapartenenţa aceluia la cercul închis al specialiştilor.

Timp de secole starea clericală a fost cinstită ca fiind de fapt una „supranaturală" şi există o uşoară conotaţie de veneraţie mistică atunci când se spune: „Oamenii trebuie să-i respecte pe clerici". Şi dacă într-o zi o ştiinţă pe care o aşteptăm – patologia pastorală – va fi predată în şcolile de teologie, prima ei descoperire ar putea fi că anumite „vocaţii clericale" sunt, de fapt, înrădăcinate într-o dorinţă morbidă după acel „respect supranatural", mai ales atunci când şansele unuia „natural" sunt foarte mici. Lumea noastră seculară „respectă" pe clerici aşa cum „respectă" cimitirele: deopotrivă necesare, deopotrivă sacre, deopotrivă în afara vieţii.

Dar ceea ce atât clericalismul, cât şi secularismul – primul fiind, de fapt, părintele natural al celui de-al doilea – ne-au făcut să uităm este că a fi *preot* înseamnă, dintr-un punct de vedere profund, cel mai natural lucru din lume. Omul a fost creat ca preot al lumii, cel

care îi oferă lumea lui Dumnezeu, jertfa de dragoste şi de laudă, şi care, prin această veşnică euharistie, oferă lumii dragostea divină. Preoţia, în acest sens, este esenţa însăşi a umanităţii, relaţia creatoare a omului cu „feminitatea" lumii create. Iar Hristos este Preotul prin excelenţă, pentru că El este omul adevărat şi desăvârşit. El este Noul Adam, restaurarea a ceea ce Adam n-a reuşit să fie. Adam n-a reuşit să fie preotul lumii, şi datorită acestui eşec lumea a încetat să fie sacramentul dragostei şi prezenţei divine şi a devenit „natură". Iar în această lume „naturală" religia a devenit o tranzacţie organizată cu supranaturalul, şi preotul a fost aşezat ca „tranzactor", ca mediator între natural şi supranatural. Şi nu mai contează aşa de mult dacă această mediere a fost înţeleasă în termenii magicului – ca puteri supranaturale –, sau în termenii legii – ca drepturi supranaturale.

Dar Hristos a arătat că esenţa preoţiei este iubirea şi, prin urmare, preoţia este esenţa vieţii. El a murit ca ultimă victimă a unei religii a preoţilor, iar în moartea Lui, această religie a murit şi a fost inaugurată *viaţa* ca preoţie. El a fost omorât de preoţi, de „cler", dar jertfa Sa i-a abolit, aşa cum a abolit şi „religia". Şi a abolit şi religia pentru că a distrus acel zid al separării dintre „natural" şi „supranatural", dintre „profan" şi „sacru", dintre „cele ale acestei lumi" şi „cele ale lumii de dincolo" – care fusese singura justificare şi *raison d'etre* a religiei. El a arătat că toate lucrurile, întreaga natură, îşi au sfârşitul, împlinirea lor în Împărăţie; că toate lucrurile vor fi înnoite prin dragoste.

Dacă sunt preoţi în Biserică, dacă există în ea vocaţie preoţească, aceasta este tocmai pentru a pune

în evidență în fiecare vocație esența ei preoțească, pentru a face din întreaga viață a tuturor oamenilor liturghia Împărăției, pentru a arăta că Biserica reprezintă preoția împărătească a lumii răscumpărate. Este, cu alte cuvinte, nu o vocație „aparte", ci expresia dragostei pentru vocația omului ca fiu al lui Dumnezeu, și pentru lume, ca sacrament al Împărăției. Și trebuie să fie preoți pentru că trăim în *această lume* și nimic din ea nu este Împărăția și pentru că, rămânând „această lume", ea niciodată nu va deveni Împărăție. Biserica este în lume, dar nu din lume, pentru că doar *nefiind* din lume ea poate descoperi și manifesta „lumea ce va să vie", realitatea de dincolo, care singură descoperă toate lucrurile ca *vechi* – și totuși noi și veșnice în dragostea lui Dumnezeu. Prin urmare, nici o vocație în *această lume* nu se poate împlini pe sine ca preoție. Și de aceea trebuie să existe cel al cărui vocație specifică este *de a nu avea o anumită vocație, de a se face tuturor toate,* de a descoperi că țelul și sensul tuturor lucrurilor sunt în Hristos.

Nimeni nu poate lua de la sine a fi preot, a hotărî aceasta pe baza propriilor competențe, pregătiri și predispoziții. Vocația vine întotdeauna de sus – din rânduiala și din porunca lui Dumnezeu. Preoția arată smerenia, nu mândria Bisericii, pentru că ea arată dependența completă a Bisericii de dragostea lui Hristos – adică de preoția Lui unică și desăvârșită. Nu „preoția" o primește preotul la hirotonirea sa, ci darul dragostei lui Hristos, acea dragoste care L-a făcut pe Hristos singurul Preot, Care umple cu această preoție unică slujirea celor pe care îi trimite poporului Său.

De aceea, sacramentul hirotoniei este, într-un fel, identic cu sacramentul cununiei. Ambele sunt manifestări ale dragostei. Preotul este într-adevăr căsătorit cu Biserica. Dar tot aşa precum căsătoria umană este introdusă în misterul lui Hristos şi al Bisericii şi devine sacrament al Împărăţiei, această căsătorie a preotului cu Biserica îl face cu adevărat *preot*, adevăratul slujitor al Dragostei, singura în stare să transforme lumea şi să reveleze Biserica a fi mireasa neprihănită a lui Hristos.

Concluzia este aceasta: unii dintre noi sunt căsătoriţi, alţii nu. Unii dintre noi sunt chemaţi să fie preoţi şi slujitori, şi alţii nu. Dar sacramentele cununiei şi preoţiei *ne privesc* pe noi toţi, pentru că ele privesc viaţa noastră ca vocaţie. Înţelesul, esenţa şi ţelul oricărei vocaţii este *taina lui Hristos şi a Bisericii*. Prin Biserică, fiecare dintre noi află că vocaţia tuturor vocaţiilor este a-I urma lui Hristos în deplinătatea preoţiei Sale: care este dragostea Lui pentru om şi pentru lume, dragostea Lui pentru împlinirea lor supremă în preaplinul vieţii din Împărăţie.

VI

CU MOARTEA PE MOARTE CĂLCÂND...

1

Trăim astăzi într-o cultură care neagă moartea. Aceasta se vede limpede din înfăţişarea discretă a capelelor mortuare obişnuite, în încercarea de a le face să arate ca oricare altă casă. În cadrul acestora, „maestrul de ceremonii" caută să se ocupe de toate în aşa fel încât să nu se observe că cineva este trist; iar prezenţa unui salon unde se poate sta de vorbă are menirea de a transforma o înmormântare într-o experienţă semi-plăcută. Există o stranie conspiraţie a tăcerii privind realitatea directă a morţii, şi trupul celui mort este „înfrumuseţat" în aşa fel încât să se ascundă faptul că este vorba de un cadavru. Dar au existat în trecut şi încă există – chiar în lumea noastră modernă care pune viaţa în prim-plan – culturi „centrate pe moarte", în care moartea constituie marea preocupare atotcuprinzătoare, şi viaţa în sine este concepută ca fiind în principal o pregătire pentru moarte. Dacă pentru unii însăşi capela mortuară trebuie să abată gândurile de la moarte, pentru alţii chiar lucrurile necesare, cum sunt, de pildă, patul, masa, devin simboluri, memento-uri ale morţii. Patul apare ca imagine a mormântului, sicriul este pus pe masă.

Care este, în toate acestea, adevăratul creştinism? Fără îndoială, pe de o parte, problema morţii este centrală şi esenţială în mesajul lui, care anunţă biruinţa lui Hristos asupra morţii şi faptul că creştinismul îşi are izvorul în această biruinţă. Totuşi, pe de altă parte, există sentimentul straniu că, în ciuda faptului că acest mesaj a fost cu siguranţă auzit, el nu a avut un impact real asupra atitudinilor umane de bază privitoare la moarte. Mai degrabă, creştinismul este cel care s-a „adaptat" la aceste atitudini, acceptându-le ca fiind ale sale. Nu este greu să I se dedice lui Dumnezeu – printr-o frumoasă predică creştină – noi zgârie-nori şi târguri internaţionale; nu este greu să te alături – dacă nu chiar să conduci – marilor forţe progresiste şi care afirmă valorile vieţii, ale „epocii noastre atomice"; nu este greu să se facă din creştinism izvorul însuşi al acestei activităţi febrile care are viaţa în centrul ei. Şi este tot aşa de uşor ca, în predica ţinută la o înmormântare, sau la o reuniune religioasă, să se prezinte viaţa ca o vale a suferinţei şi deşertăciunii, iar moartea, ca o eliberare.

Un slujitor creştin, reprezentând în toate acestea întreaga Biserică, ar trebui să folosească astăzi *ambele limbaje*, să adopte ambele atitudini. Dar dacă este sincer, în mod inevitabil el va simţi că în ambele „ceva lipseşte", şi că acesta este, de fapt, *elementul creştin însuşi*. Pentru că este o falsificare a mesajului creştin să se prezinte şi să se predice creştinismul ca fiind în mod esenţial sprijinitor al vieţii – fără a raporta această afirmaţie la moartea lui Hristos şi, prin urmare, la faptul însuşi al morţii; a trece sub tăcere faptul că pentru creştinism moartea nu este numai sfârşitul, ci cu

adevărat realitatea însăşi a *acestei lumi.* Dar a „mângâia" pe oameni şi a-i împăca cu moartea arătând această lume ca pe o scenă lipsită de sens a pregătirii individuale pentru moarte înseamnă, de asemenea, a o falsifica. Căci creştinismul proclamă că Hristos a murit pentru viaţa lumii, şi nu pentru „odihna veşnică" de ea. Această „falsificare" face din chiar succesul creştinismului (potrivit datelor oficiale construirea de biserici şi contribuţia bisericească pe cap de membru au atins nivelul cel mai înalt!) o tragedie profundă. Omul lumesc doreşte ca slujitorul bisericesc să fie un optimist, încurajând credinţa într-o lume optimistă şi progresistă. Iar omul religios îl concepe ca pe un denunţător extrem de serios, teribil de solemn şi demn al deşertăciunii şi inutilităţii lumii. Lumea nu doreşte religia, şi religia nu doreşte creştinismul. Una respinge moartea, cealaltă, viaţa. De aici imensa frustrare, fie în cazul tendinţelor secularíste ale lumii care sprijină viaţa, fie în cazul religiozităţii morbide a celor care i se opun.

Frustrarea va dura atâta timp cât creştinii vor continua să înţeleagă creştinismul ca pe o religie al cărei scop este *să ajute,* atât timp cât ei vor continua să păstreze o conştiinţă de sine „utilitară", tipică „vechii religii". Pentru că aceasta a fost, într-adevăr, una dintre principalele funcţiuni ale religiilor: să ajute, şi mai ales să-i ajute pe oameni să moară. Din această cauză religia a fost întotdeauna o încercare de a *explica* moartea şi, explicând-o, să-l împace pe om cu ea. Ce eforturi a depus Platon în *Phaedon* pentru a face moartea vrednică de dorit şi chiar bună şi cât de mare a fost ecoul său în istoria credinţei umane, atunci

când este confruntată cu perspectiva eliberării din această lume a schimbării şi suferinţei! Oamenii s-au consolat cu gândul că Dumnezeu a făcut moartea şi că este, prin urmare, drept ca ea să survină, sau cu faptul că moartea face parte din tiparul vieţii; ei au găsit diferite sensuri morţii, ori au încercat să se convingă că ea este preferabilă neputinţelor bătrâneţii; au formulat doctrine despre nemurirea sufletului – că, dacă omul este făcut să moară, cel puţin o parte a sa supravieţuieşte. Toate acestea au constituit o lungă încercare de a înlătura înspăimântătoarea unicitate a experienţei morţii.

Creştinismul, întrucât este *o religie*, a trebuit să accepte această funcţie fundamentală a religiei: să „justifice" moartea şi astfel să *ajute*. Mai mult, procedând astfel, a asimilat mai mult sau mai puţin explicaţiile vechi şi clasice ale morţii, comune teoretic tuturor religiilor. Pentru că nici doctrina despre nemurirea sufletului, bazată pe opoziţia dintre spiritual şi material, nici cea despre moarte ca eliberare şi nici cea despre moarte ca pedeapsă nu sunt de fapt doctrine creştine. Iar integrarea lor în concepţia creştină despre lume mai degrabă a viciat decât a clarificat teologia şi evlavia creştină. Ele au „funcţionat" atât timp cât creştinismul a trăit într-o lume „religioasă" (adică centrată pe moarte). Dar au încetat să funcţioneze de îndată ce lumea s-a eliberat de vechea religie centrată pe moarte şi a devenit „seculară". Totuşi, lumea a devenit seculară nu pentru că a devenit „nereligioasă", „materialistă", „superficială", nu pentru că şi-a „pierdut religia" – aşa cum mulţi creştini încă mai cred –, ci pentru că vechile explicaţii de fapt

nu mai explică nimic. Adesea creştinii nu-şi dau seama că ei înşişi, sau mai degrabă creştinismul, reprezintă un factor major în această eliberare de vechea religie. Creştinismul, cu mesajul său care oferă plinătatea vieţii, a contribuit mai mult decât orice altceva la eliberarea omului de temerile şi pesimismul religiei. Secularismul este un fenomen dinăuntrul lumii creştine, un fenomen imposibil în afara creştinismului. Secularismul, în fond, respinge creştinismul în măsura în care creştinismul s-a identificat ulterior cu „vechea religie" şi impune lumii acele „explicaţii" şi „doctrine" ale morţii şi vieţii, pe care creştinismul însuşi le-a distrus.

Ar fi o mare greşeală însă, să concepem secularismul pur şi simplu ca pe o „absenţă a religiei". De fapt, el însuşi este o religie, şi ca atare o explicaţie a morţii şi o împăcare cu ea. El este religia celor care s-au săturat să audă cum lumea este explicată în termenii unei „alte lumi" despre care nimeni nu ştie nimic, iar viaţa explicată în termenii unei „supravieţuiri" despre care, iarăşi, nimeni nu are nici cea mai vagă idee; cu alte cuvinte, sătui să vadă cum vieţii i se dă „valoare" în termenii morţii. Secularismul este, de fapt, o „explicare" a morţii în termenii vieţii. Singura lume pe care o cunoaştem este această lume, singura viaţă dată nouă este această viaţă – aşa gândeşte un secularist – şi depinde de noi, de oameni, să o facem cât se poate de semnificativă, de bogată şi de fericită. Viaţa se sfârşeşte cu moartea. Acest lucru este neplăcut, dar întrucât este firesc, întrucât moartea este un fenomen universal, cel mai bun lucru pe care omul îl poate face este să o accepte ca pe ceva firesc. Însă atât timp cât

trăieşte, el nu trebuie să se gândească la ea, ci să trăiască ca şi cum moartea n-ar exista. Calea cea mai bună de a uita de moarte este de a fi tot timpul ocupat, de a fi util, de a te dedica lucrurilor mari şi nobile, de a construi o lume mereu mai bună. Dacă Dumnezeu există (şi un mare număr de seculariştí cred cu tărie în Dumnezeu şi în folosul religiei pentru acţiunile lor colective sau individuale) şi dacă El, în marea Lui dragoste şi milă (pentru că noi toţi avem lipsurile noastre), doreşte să ne răsplătească pentru viaţa noastră activă, folositoare şi dreaptă cu chemări veşnice, numite în chip tradiţional „nemurire", aceasta este în mod strict lucrarea lui binevoitoare. Dar nemurirea este un apendice (chiar dacă veşnic) la această viaţă, în care se găsesc toate interesele reale, toate valorile adevărate. „Capela funerară" americană este, într-adevăr, simbolul însuşi al religiei secularíste, pentru că ea exprimă atât acceptarea liniştită a morţii ca ceva firesc (o clădire între alte clădiri, fără nimic tipic), cât şi negarea *prezenţei* morţii în viaţă.

Secularismul este o religie întrucât are o credinţă, are propria lui eshatologie şi propria morală. Şi el „funcţionează", şi „ajută". În mod deschis, dacă „ajutorul" ar fi criteriul, atunci trebuie să se admită că secularismul centrat pe viaţă *ajută*, de fapt, mai mult decât religia. Intrând, pe acest criteriu, în competiţie cu el, religia trebuie să se prezinte ca „adaptare la viaţă", „povăţuire", „îmbogăţire", trebuie să i se facă publicitate în metrouri, în autobuze, ca un simplu adaos necesar la „binevoitoarea Dvs.bancă" şi la toţi ceilalţi „comercianţi binevoitori": „încearc-o", te *ajută!* Iar succesul religios al secularismului este aşa de mare,

încât îi face pe unii teologi creştini să „renunţe" la însăşi categoria de „transcendenţă" sau, în cuvinte mai simple, la însăşi ideea de „Dumnezeu". Acesta este preţul pe care trebuie să-l plătim dacă dorim să fim „înţeleşi" şi „acceptaţi" de către omul modern, afirmă gnosticii secolului al XX-lea.

De aici ajungem la esenţa problemei. Pentru creştinism, criteriul nu este *ajutorul*. Adevărul este criteriul lui. Scopul creştinismului nu este de a-i ajuta pe oameni împăcându-i cu moartea, ci de a revela Adevărul despre viaţă şi moarte, pentru ca oamenii să poată fi mântuiţi de către acest Adevăr. Mântuirea însă, nu numai că nu este identică cu ajutorul, ci este, de fapt, opusă lui. Creştinismul este în conflict cu religia şi cu secularismul, nu pentru că acestea oferă „ajutor insuficient", ci tocmai pentru că acestea „sunt de ajuns", pentru că „satisfac" nevoile oamenilor. Dacă scopul creştinismului ar fi să înlăture de la om teama morţii, să-l împace cu moartea, atunci nici nu ar fi nevoie de el, întrucât alte religii au făcut aceasta, într-adevăr, mai bine decât creştinismul. Iar secularismul este pe cale să producă oameni în stare să moară cu bucurie, cu toţi împreună – şi nu doar să trăiască – pentru triumful Cauzei, oricare ar fi aceasta.

Creştinismul nu este împăcare cu moartea. El este revelarea morţii, şi el revelează moartea întrucât este revelarea Vieţii. Hristos este această Viaţă. Şi pentru că Hristos este Viaţă, creştinismul vădeşte moartea a fi ceea ce este, şi anume duşmanul care trebuie distrus, şi nu un „mister" care trebuie explicat. Religia şi secularismul, explicând moartea, îi acordă un „statut", o raţiune, o fac „normală". Doar Creştinismul o pro-

clamă a fi *anormală* şi, prin urmare, cu adevărat oribilă. La mormântul lui Lazăr, Hristos a plâns, şi atunci când s-a apropiat ceasul morţii Sale, „S-a întristat şi S-a mâhnit" şi S-a tulburat". În lumina lui Hristos, *această* lume, această *viaţă* sunt pierdute şi se află dincolo de simplul „ajutor", nu pentru că în ele este teamă de moarte, ci pentru că au acceptat şi au privit ca firească moartea. A accepta lumea lui Dumnezeu ca pe un cimitir cosmic, care va fi desfiinţat şi înlocuit de o „altă lume", care şi ea este concepută ca un cimitir („odihna veşnică") şi a numi aceasta religie, a trăi într-un cimitir cosmic, a se „descotorosi" în fiecare zi de mii de cadavre, a se entuziasma în legătură cu o „societate dreaptă", şi a fi fericit – aceasta este căderea omului. Nu imoralitatea sau fărădelegile omului sunt cele care îl vădesc ca fiinţă căzută, ci „idealul pozitiv" – religios sau secular - şi satisfacţia sa cu acest ideal. Această cădere însă, poate fi cu adevărat descoperită doar de către Hristos, pentru că doar în Hristos ne este revelată *deplinătatea vieţii,* iar moartea devine, deci, îngrozitoare, căderea însăşi din viaţă, duşmanul. *Această lume* (şi nu vreo „altă lume"), *această viaţă* (şi nu vreo „altă viaţă") i-au fost date omului pentru a fi sacrament al prezenţei dumnezeieşti, comuniune cu Dumnezeu, şi doar prin această lume, prin această viaţă, prin „transformarea" lor în comuniune cu Dumnezeu, omul devine om. Oroarea faţă de moarte, prin urmare, nu decurge din faptul că ea este „sfârşitul", distrugerea fizică, ci din faptul că ea este separare de lume şi de viaţă, *separare de Dumnezeu.* Morţii nu Îl pot preamări pe Dumnezeu. Cu alte cuvinte, numai atunci când Hristos ne revelează viaţa, putem auzi

mesajul creştin despre moarte ca duşman al lui Dumnezeu. Atunci când Viaţa plânge la mormântul prietenului iubit, când priveşte oroarea morţii, atunci îşi află începutul biruinţa asupra morţii.

2

Înainte de moarte însă, stă înaintarea spre moarte de fiecare zi: creşterea morţii în noi prin decădere fizică şi boală. Aici, din nou, abordarea creştină nu poate fi pur şi simplu identificată nici cu cea a lumii moderne, nici cu cea care caracterizează „religia". Pentru lumea modernă seculară, sănătatea este singura stare *normală* a omului; împotriva bolii trebuie luptat, şi lumea modernă luptă, într-adevăr, foarte bine. Spitalele şi medicina fac parte dintre cele mai bune realizări ale ei. Totuşi sănătatea are o limită, şi aceasta este moartea. Vine o vreme când „resursele ştiinţei" se epuizează, şi acest lucru lumea modernă îl acceptă tot atât de simplu şi de lucid precum acceptă moartea. Vine un moment când pacientul este cedat morţii, când este scos din salon, şi acest lucru se face discret, în mod corespunzător, igienic – ca parte a rutinei generale. Atât timp cât un om este viu, trebuie făcut totul pentru a-l ţine în viaţă; şi chiar când cazul său este lipsit de speranţă, acest lucru nu trebuie să i se spună. Moartea nu trebuie niciodată să constituie o parte a vieţii. Şi cu toate că toată lumea ştie că există oameni care mor în spitale, tonusul şi etosul lor general este acela al unui optimism luminos. Obiectivul

asistenţei eficiente a medicinei moderne este viaţa, şi nu viaţa supusă morţii.

Dimpotrivă, concepţia religioasă consideră boala mai degrabă decât sănătatea a fi starea „normală" a omului. În această lume a materiei pieritoare şi schimbătoare, boala şi tristeţea sunt condiţiile normale ale vieţii. Spitalele şi asistenţa medicală trebuie bine dotate, dar aceasta ca datorie religioasă, şi nu pentru vreun interes real pentru sănătate ca atare. Sănătatea şi vindecarea sunt întotdeauna concepute ca mila lui Dumnezeu, din punct de vedere religios, adevărata vindecare fiind „miraculoasă". Şi această minune este săvârşită de Dumnezeu, din nou nu pentru că sănătatea este bună, ci pentru că „dovedeşte" puterea lui Dumnezeu şi îi readuce pe oameni la Dumnezeu.

În implicaţiile lor fundamentale aceste două abordări sunt incompatibile şi nimic nu indică mai bine confuzia creştinilor în legătură cu această problemă decât faptul că creştinii le acceptă pe amândouă ca deopotrivă valide şi adevărate. Problema spitalului secular este rezolvată prin înfiinţarea unei capele creştine, iar problema spitalului creştin, făcându-l cât mai modern şi ştiinţific – adică „secular".

De fapt însă, există o cedare treptată a abordării religioase în faţa celei seculare, pentru motive pe care le-am analizat deja mai sus. Slujitorul bisericesc modern nu numai că tinde să devină un „asistent" al medicului, ci şi un „terapeut", poziţie care i se cuvine de drept. Existenţa a tot felul de tehnici de terapie pastorală, vizitarea spitalelor, îngrijirea bolnavilor – care se predau în şcolile teologice – constituie un bun indiciu al acestui fapt. Dar este aceasta cu adevărat o

abordare *creştină* – şi dacă nu, trebuie pur şi simplu să ne întoarcem la cea veche, cea „religioasă"?

Răspunsul este nu, nu este; dar nu trebuie pur şi simplu să ne „întoarcem". Trebuie să descoperim viziunea *sacramentală* imuabilă şi totuşi mereu contemporană asupra vieţii omului şi, prin urmare, asupra suferinţei şi bolii, – viziune care a aparţinut Bisericii, chiar dacă noi creştinii am uitat-o sau am înţeles-o greşit.

Biserica socoteşte *vindecarea* ca un sacrament. Dar ea a fost înţeleasă greşit în timpul multor veacuri de totală identificare a Bisericii cu „religia" (o greşită interpretare de care toate sacramentele au suferit, ca şi întreaga doctrină a sacramentelor), până într-atât încât *sacramentul mirungerii* a devenit de fapt sacramentul morţii, unul dintre „riturile din urmă", deschizând omului o trecere mai mult sau mai puţin sigură în eternitate. Există primejdia ca astăzi, o dată cu interesul tot mai sporit printre creştini faţă de sănătate, acesta să fie înţeles ca sacrament al sănătăţii, o „completare" folositoare la medicina seculară. Ambele păreri sunt greşite pentru că ambelor le lipseşte tocmai natura sacramentală a acestui act.

Un sacrament – aşa cum ştim – este întotdeauna o *trecere*, o transformare. Totuşi el nu este o „trecere" în „supranatură", ci în Împărăţia lui Dumnezeu, lumea ce va să fie, în realitatea însăşi a acestei lumi şi a vieţii ei răscumpărată şi restaurată de Hristos. El este o transformare nu a „naturii" în „supranatură", ci a *vechiului* în *nou*. Prin urmare, un sacrament nu este o „minune" prin care Dumnezeu strică, aşa-zicând, „legile naturii", ci manifestarea Adevărului fundamen-

tal despre lume şi viaţă, om şi natură, Adevărul care este Hristos.

Iar vindecarea este un sacrament pentru că scopul său este nu *sănătatea* ca atare, restaurarea sănătăţii fizice, ci intrarea omului în viaţa Împărăţiei, în „bucuria şi pacea" Duhului Sfânt. În Hristos, toate din lume, şi aceasta înseamnă sănătatea, ca şi boala, bucuria şi suferinţa, au devenit înălţare spre această viaţă şi o intrare în această nouă viaţă, aşteptarea şi anticiparea ei. În această lume, suferinţa şi boala sunt, într-adevăr, „normale", dar chiar „normalitatea" lor este anormală. Ele descoperă înfrângerea supremă şi permanentă a omului şi a vieţii, o înfrângere pe care nici una dintre victoriile parţiale ale medicinei, oricât de minunată sau miraculoasă, nu o poate depăşi în final. Dar în Hristos suferinţa nu este „înlăturată"; ea este transformată în biruinţă. Înfrângerea *însăşi* devine biruinţă, o cale, o intrare în Împărăţie, şi aceasta este singura *vindecare* adevărată.

Iată că un om zace pe patul său de suferinţă; Biserica vine la el pentru a săvârşi sacramentul vindecării. Pentru acest om, ca şi pentru orice om din lumea întreagă, suferinţa poate însemna înfrângere, o cale spre predarea completă în faţa întunericului, disperării şi singurătăţii. Ea poate fi *moarte* în cel mai real sens al cuvântului. Şi totuşi ea poate fi şi biruinţa finală a Omului şi a Vieţii. Biserica nu vine ca să refacă *sănătatea* acestui om, să înlocuiască pur şi simplu medicina, atunci când medicina şi-a epuizat propriile ei posibilităţi. Biserica vine ca să-l aducă pe acest om în Dragostea, Lumina şi Viaţa lui Hristos. Ea vine nu doar ca să-l „mângâie" în suferinţele sale, nu ca să-l

„ajute", ci să-l transforme în „martir", o „mărturie" a lui Hristos prin propriile lui suferinţe. Un martir este cel care vede „cerurile deschise şi pe Fiul Omului stând de-a dreapta lui Dumnezeu" (Fapte 7, 56). Un martir este cel pentru care Dumnezeu nu este o altă – şi ultima – şansă de a îi înceta durerea groaznică; Dumnezeu este însăşi viaţa lui, şi tot ce se întâmplă în viaţa lui vine la Dumnezeu şi aspiră la deplinătatea Dragostei.

În *această lume* vor fi întotdeauna necazuri. Fie că este redusă la minimum prin puterile omului, fie că este alinată de făgăduinţa religioasă a unei răsplăţi în „lumea cealaltă", aici suferinţa stăruie, rămâne înfiorător de „normală". Şi totuşi Hristos spune: „îndrăzniţi, Eu am biruit lumea" (Ioan 16, 33). Prin suferinţa Lui, nu numai că orice suferinţă a dobândit un sens, dar i s-a dat şi puterea de a deveni ea însăşi semnul, sacramentul, vestirea, „venirea" acestei biruinţe; înfrângerea omului, însăşi moartea lui a devenit o cale a Vieţii.

3

Începutul acestei biruinţe este moartea lui Hristos. Aceasta este veşnica evanghelie, şi ea rămâne „nebunie" nu doar pentru *această lume,* ci şi pentru *religie,* atât timp cât ea este religia acestei lumi („ca să nu rămână zadarnică crucea lui Hristos" – I Cor.1, 17). Liturghia morţii creştine nu începe atunci când omul ajunge la sfârşitul inevitabil, când trupul său este depus în biserică pentru serviciul religios, în timp ce noi stăm în jurul lui ca martori trişti şi resemnaţi ai

ieşirii lui demne din lumea celor vii. Ea începe în fiecare Duminică, când Biserica, înălţându-se în cer, „leapădă toată grija cea lumească"; ea începe în fiecare zi de praznic; ea începe mai ales în ziua Paştilor. Întreaga viaţă a Bisericii este într-un fel sacramentul morţii noastre, pentru că ea este vestirea morţii Domnului, mărturisirea Învierii Lui. Şi, cu toate acestea, creştinismul nu este o religie centrată pe moarte; nu este un „cult al misterelor" în care o doctrină „obiectivă" a mântuirii din moarte îmi este oferită prin ceremonii frumoase, cerându-mi să cred în ea şi, astfel, să profit de „beneficiile" ei.

A fi creştin, a crede în Hristos înseamnă, şi întotdeauna a însemnat: a crede într-un fel transraţional şi absolut sigur, numit credinţă, că Hristos este Viaţa întregii vieţi, că El este Viaţa însăşi şi, prin urmare, viaţa *mea*. „Întru El era viaţă, şi viaţa era lumina oamenilor". Toate doctrinele creştine – cele privitoare la întrupare, mântuire, răscumpărare – sunt explicaţii, consecinţe, iar nu „cauză" a acestei credinţe. Doar atunci când credem în Hristos toate aceste afirmaţii devin „valide" şi „logice". Dar credinţa însăşi este acceptarea nu a unei anume „afirmaţii" sau a alteia despre Hristos, ci a lui Hristos însuşi ca Viaţă şi Lumină a vieţii. „Şi viaţa s-a arătat şi am văzut-o şi mărturisim şi vă vestim viaţa de veci, care era la Tatăl şi s-a arătat nouă" (I Ioan 1, 2). În acest sens, credinţa creştină este radical diferită de „credinţa religioasă". Punctul ei de plecare este nu „credinţa", ci dragostea. În sine şi prin sine, orice credinţă este parţială, fragmentară, fragilă. „Pentru că în parte cunoaştem şi în parte proorocim... cât despre proorocii – se vor desfi-

inţa; darul limbilor va înceta; ştiinţa se va sfârşi". Doar *dragostea nu cade niciodată* (I Cor. 13). Şi dacă a iubi pe cineva înseamnă că eu am viaţa mea în el, sau mai degrabă că el a devenit „conţinutul" vieţii mele, a-L iubi pe Hristos înseamnă a-L cunoaşte şi a-L avea pe El ca Viaţă a vieţii mele.

Doar această dobândire a lui Hristos ca Viaţă, „bucurie şi pace" a comuniunii cu El, certitudinea prezenţei Lui, dă sens vestirii morţii Lui şi mărturisirii învierii Lui. *În această lume,* învierea lui Hristos nu poate fi niciodată un „fapt obiectiv". Domnul cel înviat S-a arătat Mariei, şi „ea a văzut pe Iisus stând, dar nu ştia că este Iisus". Pe drumul spre Emaus, ochii ucenicilor „erau ţinuţi ca să nu-L cunoască". Predicarea învierii rămâne nebunie pentru această lume. Şi nu este de mirare că înşişi creştinii oarecum „o explică", reducând-o de fapt la vechile doctrine precreştine ale nemuririi şi supravieţuirii. Şi, într-adevăr, dacă doctrina învierii este numai o „doctrină", dacă este să se creadă în ea ca într-un eveniment din „viitor", o taină a „celeilalte lumi", ea nu este substanţial diferită de celelalte doctrine privind „lumea cealaltă" şi poate fi uşor confundată cu ele. Fie că este vorba despre nemurirea sufletului, fie de învierea trupului – nu ştiu nimic despre ele, şi orice discuţie aici este simplă „speculaţie". Moartea rămâne aceeaşi misterioasă trecere într-un viitor misterios. *Marea bucurie* pe care ucenicii au simţit-o pe drumul spre Emaus atunci când L-au văzut pe Domnul cel înviat, încât „ardea în ei inima", nu s-a întâmplat pentru că tainele unei „alte lumi" le-au fost descoperite, ci pentru că L-au văzut pe Domnul. Şi El i-a trimis să predice şi să vestească nu

învierea morţilor – nu o doctrină a morţii –, ci pocăinţa şi iertarea păcatelor, noua viaţă, Împărăţia. Ei au vestit ceea ce ştiau, anume că în Hristos *noua viaţă* a început deja, că El este Viaţa Veşnică, Împlinirea, Învierea şi Bucuria lumii.

Biserica este intrarea în viaţa înviată a lui Hristos, ea este comuniune în viaţa veşnică, „bucurie şi pace în Duhul Sfânt". Ea este aşteptarea „zilei neînserate" a Împărăţiei; nu a unei „alte lumi", ci a împlinirii tuturor lucrurilor şi a întregii vieţi în Hristos. În El, moartea însăşi a devenit un fapt de viaţă, pentru că El a umplut-o cu Sine, cu dragostea şi lumina Sa. În El „toate sunt ale voastre; ... fie lumina, fie viaţa, fie moartea, fie cele de faţă, fie cele viitoare, toate sunt ale voastre. Iar voi sunteţi ai lui Hristos, iar Hristos al lui Dumnezeu" (I Cor. 3, 21-23). Şi dacă eu fac această *nouă viaţă* a mea, dacă fac a mea această foame şi sete după Împărăţie; a mea, această aşteptare a lui Hristos, a mea, certitudinea că Hristos este viaţa, atunci moartea mea însăşi va deveni un act de comuniune cu Viaţa. Pentru că nici viaţa, nici moartea nu ne pot despărţi de dragostea lui Hristos. Nu ştiu nici când şi nici cum va veni împlinirea. Nu ştiu când toate lucrurile se vor desăvârşi în Hristos. Nu ştiu nimic despre „când" şi „cum". Dar ştiu că în Hristos această mare Trecere, *Paştile* lumii au început, că lumina „lumii ce va să fie" vine la noi în bucuria şi pacea Duhului Sfânt, pentru că *Hristos a înviat şi Viaţa stăpâneşte.*

În cele din urmă, ştiu că acestea sunt credinţa şi certitudinea care umplu de bucurie înţelesul cuvintelor Sfântului Pavel, pe care le citim de fiecare dată

când participăm la „trecerea” unui frate de-al nostru adormit în Hristos:

> „Pentru că însuşi Domnul, întru poruncă la glasul arhanghelului şi întru trâmbiţa lui Dumnezeu Se va pogorî din cer, şi cei morţi întru Hristos vor învia întâi. După aceea, noi, cei vii, care vom fi rămas, vom fi răpiţi, împreună cu ei, în nori, ca să întâmpinăm pe Domnul în văzduh, şi aşa pururea vom fi cu Domnul” (I Tes. 4, 16-17).

VII

ŞI VOI SUNTEŢI MARTORI AI ACESTOR LUCRURI

1

Nu este nevoie să repetăm aici ceea ce s-a spus atât de adesea şi atât de bine în aceşti ultimi ani, că Biserica este misiune şi că a fi misiune constituie însăşi esenţa ei, însăşi viaţa ei. Este nevoie însă să ne amintim de anumite „dimensiuni" ale misiunii creştine, care au fost adesea uitate de când Biserica a acceptat *oficializarea* ei în lume, poziţia respectabilă de „religie mondială". Dar mai întâi, câteva cuvinte despre situaţia noastră misionară prezentă. Oricare au fost realizările misiunii creştine în trecut, astăzi trebuie să acceptăm cu onestitate un eşec dublu: eşecul de a dobândi vreo „victorie" substanţială asupra celorlalte mari religii mondiale şi eşecul de a învinge în vreun fel semnificativ secularismul predominant şi crescând al culturii noastre. Faţă de alte religii, creştinismul este pur şi simplu una dintre ele, şi cu siguranţă a trecut timpul când creştinii puteau să le considere ca „primitive" şi sortite să dispară înaintea superiorităţii evidente a Creştinismului. Nu numai că acestea nu au dispărut, dar astăzi ele au o vitalitate remarcabilă şi „fac prozelitism" chiar şi în societatea noastră aşa-numit „creştină". Iar în ce priveşte secu-

larismul, nimic nu arată mai bine inabilitatea noastră de a-i face faţă, decât confuzia şi divizarea pe care o provoacă între creştini: respingerea totală şi violentă a secularismului prin toate felurile de „fundamentalism" creştin se loveşte de acceptarea lui aproape entuziastă de către numeroşi interpreţi creştini ai „lumii moderne" şi ai „omului modern". De aici, neîncetata reevaluare de către creştini a sarcinii şi metodelor lor misionare, a locului şi funcţiei lor în lume.

Aici se pot discerne două curente sau tendinţe principale. Există mai întâi abordarea *religioasă*, despre care am vorbit deja în primul capitol. Obiectivul misiunii este conceput ca propagare a *religiei*, considerată a fi o trebuinţă esenţială a omului. Ceea ce este semnificativ aici este faptul că până şi Bisericile cele mai tradiţionale, confesionale şi „exclusive" acceptă ideea unui *modus vivendi* cu alte religii, a tot felul de „dialoguri" şi „apropieri". Există – aceasta este presupoziţia – o religie de bază, anumite „valori religioase şi spirituale", şi ele trebuie apărate împotriva ateismului, materialismului şi altor forme de nereligiozitate. Nu numai creştinii „liberali" sau „neconfesionali", ci şi cei mai conservatori sunt gata să renunţe la vechea idee despre misiune ca predicare a religiei una, adevărată şi universală, opusă, ca atare, tuturor celorlalte religii şi să o înlocuiască cu un front comun al tuturor religiilor împotriva *duşmanului:* secularismul. Întrucât toate religiile sunt ameninţate de dezvoltarea lui victorioasă, întrucât religia şi „valorile spirituale" sunt în declin, oamenii religioşi de toate credinţele trebuie să uite certurile dintre ei şi să se unească în apărarea acestor valori.

Dar care sunt aceste „valori religioase de bază"? Dacă le-am analiza în mod onest, nu vom găsi nici măcar una care să fie „în mod esențial" diferită de ceea ce secularismul, în ceea ce are el mai bun, proclamă și oferă oamenilor. Etica? Preocuparea pentru adevăr? Frățietatea și solidaritatea umană? Dreptatea? Abnegația? Sincer vorbind, există o preocupare mai pasionată pentru toate aceste „valori" printre „seculariști" decât în cadrul grupurilor religioase organizate, care se acomodează așa de ușor minimalismului etic, indiferenței intelectuale, superstițiilor, tradiționalismului mort. Rămâne faimoasa „anxietate", ca și nenumăratele „probleme personale" în care religia pretinde competența supremă. Dar și aici nu este oare deosebit de semnificativ – și am vorbit despre aceasta deja – că, atunci când se ocupă de aceste „probleme", religia trebuie să împrumute întregul arsenal și terminologia diferitelor „terapeutici" seculare? Nu sunt, de exemplu, „valorile" accentuate în „manualele de fericire conjugală", atât religioase, cât și seculare, de fapt identice, precum sunt și limbajul, imaginile și tehnicile propuse?

Sună paradoxal, dar religia de bază, care este predicată și acceptată ca singurul mijloc de învingere a secularismului, este în realitate o capitulare față de secularism. Această capitulare poate avea loc – și de fapt are loc – în toate confesiunile creștine, cu toate că este „colorată" diferit într-o „biserică locală" suburbană neconfesională și într-o parohie tradițională, ierarhică, confesională și liturgică. Întrucât capitularea constă nu în renunțarea la crez, tradiții, simboluri și

obiceiuri (de toate acestea omul secular, obosit de munca sa de fiecare zi, este uneori extrem de mândru), ci în acceptarea funcţiei înseşi a religiei în termenii promovării valorii seculare a *ajutorului,* fie că este vorba despre ajutor în formarea caracterului, pentru liniştea sufletească sau pentru asigurarea mântuirii veşnice. În această „cheie" religia este predicată şi acceptată astăzi de milioane şi milioane de credincioşi obişnuiţi. Şi este într-adevăr uimitor ce mică diferenţă există în conştiinţa religioasă a membrilor unor confesiuni ale căror dogme par să se afle în opoziţie radicală una faţă de alta. Chiar dacă un om îşi schimbă religia, aceasta se întâmplă de obicei pentru că el găseşte că cea pe care o acceptă îi oferă „mai mult ajutor" – nu mai mult adevăr. În timp ce conducătorii religioşi discută ecumenicitatea la cel mai înalt nivel, există deja la bază o ecumenicitate reală în această „religie de bază". Aici, în această „cheie", găsim sursa succesului aparent al religiilor în unele părţi ale lumii, cum este America, unde „avântul" religios se datorează în primul rând secularizării religiei. Ea este de asemenea sursă a declinului religiei în acele părţi ale lumii, unde omul nu are timp suficient pentru o analizare conştientă a neliniştilor sale şi unde „secularismul" este încă cel care făgăduieşte pâine şi libertate.

Dar dacă aceasta este religie, atunci declinul ei va continua, fie că ia forma unei abandonări directe a religiei, fie pe cea a înţelegerii religiei ca apendice la o lume care, cu mult timp în urmă, a încetat să se refere pe sine şi întreaga ei activitate la Dumnezeu. Iar în

acest declin religios general, „marile religii" necreştine au o şi mai mare şansă de supravieţuire. Pentru că se poate pune întrebarea dacă anumite „tradiţii spirituale" necreştine nu sunt în realitate de „un mai mare ajutor" din punctul de vedere a ceea ce oamenii aşteaptă astăzi de la religie. Islamul şi Budismul oferă o excelentă „satisfacţie religioasă" şi „ajutor", nu doar oamenilor simpli, ci şi celui mai sofisticat intelectual. N-au exercitat întotdeauna *înţelepciunea* orientală şi *misticismul* oriental o atracţie aproape irezistibilă pentru oamenii religioşi de pretutindeni? Există temerea că anumite aspecte „mistice" ale Ortodoxiei îşi datorează popularitatea crescândă în Apus tocmai facilei – şi greşitei – lor identificări cu misticismul oriental. Scrierile ascetice adunate în *Filocalie* au un succes deosebit în anumite grupuri ezoterice, care sunt cu totul indiferente faţă de viaţa, moartea şi învierea lui Iisus Hristos. Iar preocupările spirituale ale acestor grupuri ezoterice nu sunt, în ultimă analiză, foarte diferite de cele ale predicatorilor care, în modul cel mai accentuat, sunt centraţi pe Hristos şi predică mântuirea personală şi „asigurarea vieţii veşnice". În ambele cazuri, ceea ce se oferă este o „dimensiune spirituală" a vieţii, care lasă intactă şi nealterată „dimensiunea materială" – adică lumea însăşi – şi o lasă intactă fără vreo problemă de conştiinţă. Este, într-adevăr, o chestiune foarte serioasă dacă, sub învelişul aparent tradiţional, anumite forme ale misiunii creştine contemporane nu pregătesc în realitate calea pentru o „religie universală", care va avea foarte puţine lucruri în comun cu credinţa care, cândva, a biruit lumea.

2

A doua tendinţă constă în acceptarea secularismului. Potrivit ideologiilor unui creştinism „nereligios", secularismul nu este inamicul, nu este rodul pierderii de către om a religiei, nu este un păcat şi o tragedie, ci „maturizare" a lumii, pe care creştinismul trebuie să o recunoască şi să o accepte ca normală: „onestitatea ne cere să recunoaştem că trebuie să trăim în lume ca şi când n-ar exista Dumnezeu". Acest punct de vedere a fost recent dezvoltat în câteva cărţi remarcabile, şi nu este necesar să-l înfăţişăm aici. Lucrul important pentru noi este că misiunea apare înţeleasă aici în primul rând în termenii solidarităţii umane. Creştinul este un „om-pentru-alţii". El are părtăşie în mod complet şi necondiţionat la viaţa umană, în perspectiva oferită de istorisirea vieţii lui Iisus din Nazaret. Misiunea creştină nu este, astfel, de a-L predica pe Hristos, ci de a fi creştini în viaţa noastră.

Există, fără îndoială, „accente" valoroase în această direcţie. Şi, în primul rând, secularismul trebuie, într-adevăr, recunoscut ca un fenomen „creştin", ca urmare a unei revoluţii creştine. El poate fi explicat doar în contextul istoriei şi punctul lui de plecare îl constituie întâlnirea dintre Atena şi Ierusalim. Este, într-adevăr, una dintre gravele erori ale anti-secularismului religios a nu vedea că secularismul este alcătuit din *vérités chrétiennes devenues folles*, din adevăruri creştine care „au luat-o razna", şi că respingând pur şi simplu secularismul, de fapt respinge, o dată cu el, anumite aspiraţii şi speranţe fundamental creştine. Este adevărat că prin „secularizare", şi că nu printr-o întâlnire religioasă directă cu creştinismul, oameni ai

altor „mari religii” pot înţelege anumite dimensiuni ale gândirii şi experienţei lui, fără de care creştinismul nu ar putea fi „auzit”. Este adevărat şi că, în dezvoltarea sa istorică, creştinismul s-a reîntors la dihotomiile precreştine şi fundamental necreştine ale „sacrului” şi „profanului”, spiritualului şi materialului etc., şi astfel a îngustat şi viciat propriul său mesaj.

Şi, totuşi, după ce toate acestea sunt recunoscute, rămâne adevărul fundamental, pe care partizanii creştini ai secularizării par să nu-l vadă. Acest adevăr este că secularismul – tocmai datorită „originii” sale creştine, datorită pecetei sale creştine indelebile – este o *tragedie* şi un *păcat*. Este o tragedie, pentru că după ce a gustat un vin bun, omul a preferat şi încă preferă să se întoarcă la apă chioară; după ce a văzut lumina cea adevărată, el a ales lumina propriei sale logici. Este, într-adevăr, caracteristic faptul că profeţii şi predicatorii „creştinismului secularizat” se referă în mod constant la „omul modern”, cel care „întrebuinţează electricitatea” şi care este modelat de „industrialism” şi de „concepţia ştiinţifică despre lume”. Poezia şi arta, muzica şi dansul nu sunt incluse. „Omul modern” s-a „maturizat”, ajungând un adult extrem de serios, conştient de suferinţele şi alienările sale, dar nu de bucurie; de sex, dar nu de iubire; de ştiinţă, dar nu de „taină”. Întrucât a aflat că nu există „cer”, el nu poate *înţelege* rugăciunea către Tatăl nostru care este în ceruri şi afirmaţia că cerul şi pământul sunt pline de mărirea Lui. Dar această tragedie este şi un păcat pentru că secularismul este o *minciună* despre lume. „A trăi în lume ca şi când n-ar exista Dumnezeu!” – dar *onestitatea* faţă de Evanghelie, faţă de întreaga tradiţie

creştină, faţă de experienţa fiecărui sfânt şi faţă de fiecare cuvânt al liturghiei creştine *cere* tocmai opusul: a trăi în lume văzând în oricare lucru din ea o revelaţie a lui Dumnezeu, un semn al prezenţei Lui, bucuria venirii Lui, chemarea la comuniune cu El, speranţa împlinirii în El. Din ziua Rusaliilor există o pecete, o rază, un semn al Duhului Sfânt pe toate, pentru cei care cred în Hristos şi ştiu că El este viaţa lumii – şi că în El lumea în totalitatea ei a devenit din nou *liturghie, comuniune, înălţare*. A accepta *secularismul* ca adevărul despre lume înseamnă, deci, a schimba credinţa creştină originară atât de profund şi atât de radical, încât se pune întrebarea: vorbim noi, în realitate, despre acelaşi Hristos?

3

Singurul scop al acestei cărţi este să arate, sau mai degrabă să „semnifice" că alegerea între aceste două reduceri ale creştinismului – la „religie" şi la „secularism" – nu este singura alegere, că de fapt aceasta este o falsă dilemă. „Şi voi sunteţi martori ai acestor lucruri...". Ai căror lucruri ? Într-un limbaj care niciodată nu poate fi cu totul adecvat, am încercat să vorbim despre ele. Certitudinea noastră este că în înălţarea Bisericii în Hristos, în bucuria lumii ce va să fie în Biserica-*sacrament* – darul, începutul, prezenţa, făgăduinţa, realitatea, anticiparea – al Împărăţiei, este izvorul şi începutul întregii misiuni creştine. Doar când ne reîntoarcem din lumina şi bucuria prezenţei lui Hristos, redobândim lumea ca tărâm plin de semnificaţie al acţiunii noastre creştine, vedem adevărata

realitate a lumii şi astfel descoperim ce trebuie să facem. Misiunea creştină se află întotdeauna la începutul ei. Astăzi sunt trimis înapoi în lume, în *bucurie şi pace*, după ce am văzut „lumina cea adevărată", m-am împărtăşit de Duhul Sfânt, am fost martor al Dragostei divine.

Ce urmează să fac? Ce are de făcut Biserica şi fiecare creştin în această lume? Care este *misiunea* noastră?

La aceste întrebări nu există răspunsuri sub formă de „reţete" practice. „Totul depinde" de mii de factori – şi, cu siguranţă, toate facultăţile inteligenţei şi înţelepciunii noastre omeneşti, capacitatea de organizare şi planificare, trebuie folosite în mod constant. Totuşi – şi acest lucru am vrut să-l accentuăm în aceste pagini – „totul depinde în primul rând de a fi adevărate mărturii ale bucuriei şi păcii Duhului Sfânt, ale noii vieţi la care suntem făcuţi părtaşi în Biserică. Biserica este sacramentul Împărăţiei – nu pentru că posedă acte instituite de Dumnezeu numite „sacramente", ci pentru că, în primul rând, ea este posibilitatea dată omului de a vedea în şi prin această lume „lumea ce va să fie", de a o vedea şi de a o „trăi" în Hristos. Doar în întunericul *acestei lumi* constatăm că Hristos deja „pe toate le-a umplut cu Sine", că aceste lucruri, oricare ar fi ele, ne sunt descoperite şi date ca pline de sens şi frumuseţe. Un creştin este cel care, oriunde priveşte, Îl găseşte pe Hristos şi se bucură în El. Şi această bucurie *transformă* toate planurile şi programele sale, toate hotărârile şi faptele sale omeneşti, făcând din întreaga sa misiune sacramentul reîntoarcerii lumii la Hristos, Cel care este Viaţa lumii.

ADDENDA

Cultul, într-o epocă secularizată *

„Tout est ailleurs" (Julien Green)

1

A pune laolaltă – pentru a-i raporta unul la celălalt – termenii *cult* şi *epocă secularizată* pare să presupună că avem o înţelegere clară a amândurora, că cunoaştem realităţile pe care le denotă şi că, astfel, operăm pe un teren solid şi complet explorat. Dar, oare, aşa stau în realitate lucrurile? Mi-am început prezentarea cu o întrebare, în principal pentru că sunt convins că, în ciuda preocupării generale de astăzi în ceea ce priveşte „semantica", există o mare confuzie în legătură cu înţelesul exact al termenilor pe care îi folosim în această discuţie.

Nu numai între creştini, în general, ci chiar şi între ortodocşi, nu există de fapt un consens, un punct de referinţă comun cu privire la *cult* sau la *secularism* şi astfel *a fortiori* a interdependenţei lor. Prin urmare, referatul meu constituie o încercare nu atât de a rezolva problema, cât de a o clarifica, făcând acest lucru,

* Referat prezentat la cea de-a VIII-a Adunare Generală a *Syndesmos*, la 20 iulie 1971, la Colegiul Elenic, Brookline, Mass. A fost publicat mai întâi în St. Vladimir's Theological Quarterly, vol. 16, nr. 1, 1972.

dacă este posibil, într-o perspectivă ortodoxă consecventă. După părerea mea, ortodocşii, atunci când discută problemele care decurg din „situaţiile" noastre prezente, le acceptă cu prea multă uşurinţă în formulările lor occidentale. Ei nu par să-şi dea seama că tradiţia ortodoxă oferă, în primul rând, o posibilitate şi, astfel, o necesitate de a reformula chiar aceste probleme, de a le plasa într-un context a cărui absenţă sau deformare în gândirea religioasă apuseană ar putea fi rădăcina multora dintre „impasurile" noastre moderne. Şi, după cum cred eu, niciunde nu este această sarcină mai urgent necesară decât în ceea ce priveşte problemele legate de secularism, proprii aşa-numitei noastre *epoci seculare.*

2

Secularismul a fost analizat, descris şi definit în anii din urmă într-o mare varietate de feluri, dar, după câte ştiu, nici una dintre aceste descrieri nu a accentuat un punct pe care eu îl consider esenţial şi care într-adevăr descoperă mai bine decât orice altceva adevărata natură a secularismului şi care, astfel, poate da discuţiei noastre orientarea potrivită.

Secularismul, după părerea mea, este, mai presus de toate, o *negare a cultului.* Accentuez: nu a existenţei lui Dumnezeu, nu a unui anumit fel de transcendenţă şi, prin urmare, a unei anumite religii. Dacă secularismul, în termeni teologici, este o erezie, el este, în primul rând, o erezie despre om. El este negarea omului ca fiinţă cultuală, ca *homo adorans:* cel pentru care

cultul este actul esențial, care nu numai că „afirmă" umanitatea sa, ci o și împlinește. Secularismul nu admite ca ontologic și epistemologic „decisive" cuvintele care „întotdeauna, pretutindeni și pentru toți" au constituit adevărata „epifanie" a relației omului cu Dumnezeu, cu lumea și cu sine însuși: „cu vrednicie și cu dreptate este a-Ți cânta Ție, pe Tine a Te binecuvânta, pe Tine a Te lăuda, Ție a-Ți mulțumi, Ție a ne închina, în tot locul stăpânirii Tale...".

Această definiție a secularismului trebuie, desigur, explicată. Pentru că, evident, ea nu poate fi acceptată de aceia, destul de numeroși astăzi, care în mod conștient sau inconștient reduc creștinismul la categorii, fie intelectuale („viitorul credinței"), fie socio-etice, și care, deci, cred că este posibil să se găsească nu numai un fel de acomodare, dar chiar și o mai profundă armonie între „epoca noastră seculară", pe de o parte, și cult, pe de altă parte. Dacă susținătorii a ceea ce în fond nu este nimic altceva decât acceptarea creștină a secularismului au dreptate, atunci problema noastră este să găsim sau să inventăm un cult mai acceptabil, mai „relevant" pentru concepția seculară despre lume, a omului modern. Și aceasta este, într-adevăr, direcția urmată astăzi de marea majoritate a reformatorilor din domeniul liturgic. Ceea ce urmăresc ei este un cult ale cărui forme și conținut să „reflecte" nevoile și aspirațiile omului secular, sau, și mai potrivit, ale secularismului însuși. Pentru că, încă o dată, secularismul nu este, în nici un caz, identic cu ateismul, și oricât de paradoxal ar părea, poate fi văzut ca având întotdeauna o curioasă dorință de exprimare „liturgică". Dacă, însă, definiția mea este corectă, atunci această întrea-

gă căutare este lipsită de speranţă, dacă nu chiar un complet nonsens. Apoi, însăşi formularea temei noastre – „cultul într-o epocă secularizată" – ne arată, mai întâi de toate, o contradicţie în termeni, o contradicţie care cere o reevaluare radicală a întregii probleme şi reformularea ei drastică.

3

Pentru a dovedi că definiţia pe care am dat-o secularismului („negarea cultului") este corectă, trebuie să dovedesc două lucruri. Unul privitor la cult: trebuie dovedit că noţiunea însăşi de cult implică o oarecare idee a relaţiei omului nu numai cu Dumnezeu, ci şi cu lumea. Şi altul privind secularismul: trebuie dovedit că secularismul respinge explicit şi implicit tocmai această idee de cult.

Mai întâi să ne oprim asupra cultului. Este ironic, dar şi destul de revelator, în ceea ce priveşte starea prezentă a teologiei noastre, faptul că principala „dovadă", aici, ne este oferită nu de teologi, ci de *Religionswissenschaft,* acea istorie şi fenomenologie a religiilor al cărei studiu ştiinţific asupra cultului, atât al formelor, cât şi al conţinutului său, a fost ignorat de fapt de către teologi. Totuşi, chiar în faza sa de început, când avea o puternică tendinţă anti-creştină, această *Religionswissenschaft* pare să fi ştiut mai mult despre natura şi înţelesul cultului decât teologii care au continuat să reducă sacramentele la categoriile „formei" şi „materiei", „cauzalităţii" şi „validităţii" şi

care, de fapt, au exclus tradiția liturgică din speculațiile lor teologice.

Nu poate exista îndoială însă că dacă privim în lumina acestei fenomenologii a religiei, de acum matură din punct de vedere metodologic, cultul în general și *leitourgia* creștină în particular, atunci trebuie să admitem că principiul însuși pe care ele sunt construite și care a determinat și a dat formă dezvoltării lor este acela al caracterului *sacramental* al lumii și al locului omului în lume.

Termenul „sacramental" semnifică aici că intuiția principală și primordială, care nu numai că se exprimă pe sine în cult, ci întregul cult constituie „fenomenul" ei – atât efect, cât și experiență –, este că lumea, fie în totalitatea ei ca și cosmos, sau în viața și devenirea ei ca timp și istorie, este o *epifanie* a lui Dumnezeu, un mijloc al revelației, prezenței și puterii Lui. Cu alte cuvinte, nu numai că pune ideea de Dumnezeu drept cauză rațional acceptabilă a existenței Sale, ci cu adevărat „vorbește" despre El și este în sine un mijloc esențial, atât al cunoașterii lui Dumnezeu, cât și al comuniunii cu El și a fi aceasta este adevărata sa natură și destinul său suprem. Dar, atunci, cultul este cu adevărat un act esențial, iar omul o ființă esențial cultuală, întrucât *doar* în cult omul are izvorul și posibilitatea acelei cunoașteri care este comuniune, și acelei comuniuni care se împlinește pe sine ca adevărată cunoaștere: cunoaștere a lui Dumnezeu și, deci, cunoaștere a lumii – comuniune cu Dumnezeu și, deci, comuniune cu tot ce există. Astfel, noțiunea însăși de cult este bazată pe o intuiție și experiență a lumii ca „epifanie" a lui Dumnezeu, astfel lumea – în

cult – este descoperită în adevărata ei natură şi vocaţie, ca „sacrament".

Şi, într-adevăr, mai trebuie oare să reamintesc acele realităţi, atât de umile, atât de „acceptate de la sine", încât abia mai sunt menţionate în epistemologiile noastre teologice extrem de sofisticate şi cu totul ignorate în discuţiile despre „hermeneutică", şi de care, totuşi, pur şi simplu depinde însăşi existenţa noastră ca Biserică, ca *noua creaţie,* ca popor al lui Dumnezeu şi templu al Duhului Sfânt? Noi *avem nevoie* de apă şi de ulei, de pâine şi de vin pentru a fi în comuniune cu Dumnezeu şi pentru a-L cunoaşte. Totuşi, pe de altă parte – şi aceasta este învăţătura, dacă nu a manualelor moderne de teologie, cel puţin a liturghiei însăşi – această comuniune cu Dumnezeu prin intermediul „materiei" descoperă adevăratul înţeles al „materiei", adică al lumii înseşi. Noi putem săvârşi cultul doar în timp şi, totuşi, cultul este cel care, în mod fundamental, nu numai că descoperă înţelesul timpului, ci şi „reînnoieşte" cu adevărat timpul însuşi. Nu există cult fără participarea trupului, fără cuvinte şi tăcere, lumină şi întuneric, mişcare şi stare pe loc – şi, totuşi, în cult şi prin cult, tuturor acestor expresii esenţiale ale omului în relaţia sa cu lumea li se dă „termenul" lor fundamental de referinţă, sunt revelate în înţelesul lor cel mai înalt şi mai profund.

Astfel, termenul „sacramental" semnifică faptul că pentru lume a fi mijloc de cult şi mijloc al harului nu este o întâmplare, ci revelarea sensului ei, restaurarea esenţei ei, împlinirea destinului ei. „Sacramentalitatea naturală" a lumii îşi găseşte expresia în cult şi îl face

pe acesta ἔργον-ul esenţial al omului, temelia şi izvorul vieţii şi activităţii sale ca om. Fiind epifania lui Dumnezeu, cultul este astfel epifania lumii; fiind comuniune cu Dumnezeu, el este singura comuniune adevărată cu lumea; fiind cunoaştere a lui Dumnezeu, el este desăvârşirea supremă a întregii cunoaşteri umane.

4

La acest punct, şi înainte de a ajunge la cel de-al doilea – secularismul ca negare a cultului –, este necesară o remarcă. Dacă mai înainte am menţionat *Religionswissenschaft,* este pentru că această disciplină stabileşte, la propriul ei nivel şi potrivit propriei ei metodologii, că aceasta este, într-adevăr, natura şi semnificaţia, nu doar a cultului creştin, ci şi a cultului „în general", a cultului ca fenomen primordial şi universal. După părerea mea însă, un teolog creştin ar trebui să recunoască faptul că acest lucru este adevărat mai cu seamă în legătură cu *leitourgia* creştină, a cărei unicitate constă în faptul că provine din credinţa în Întrupare, din marea şi atotcuprinzătoarea taină a „Cuvântului făcut trup". Este, într-adevăr, extrem de important pentru noi să ne amintim că unicitatea, *noutatea* cultului creştin nu constă în aceea că el nu are continuitate cu cultul „în general", aşa cum unii apologeţi mult prea zeloşi au încercat să dovedească în vremea când *Religionswissenschaft* pur şi simplu a redus creştinismul şi cultul său la cultele de mistere păgâne, ci în faptul că în Hristos însăşi această continuitate este împlinită, îşi primeşte semnificaţia ei

fundamentală şi cu adevărat nouă, aşa încât să aducă cu adevărat întregul cult „natural" la un sfârşit. Hristos este împlinirea cultului ca adorare şi rugăciune, mulţumire şi jertfă, comuniune şi cunoaştere, pentru că El este „epifania" supremă a omului ca fiinţă cultică, deplinătatea manifestării şi prezenţei lui Dumnezeu prin mijlocirea lumii. El este Sacramentul adevărat şi deplin, pentru că El este împlinirea sacramentalităţii esenţiale a lumii.

Dacă, însă, această „continuitate" a *leitourgiei* creştine cu întreg cultul omului include în sine un principiu tot atât de esenţial al *discontinuităţii;* dacă cultul creştin, fiind împlinirea şi ţelul oricărui cult, este în acelaşi timp un *început,* un cult radical *nou,* aceasta nu este din cauza vreunei imposibilităţi radicale pentru lume de a fi sacrament al lui Hristos. Nu. Ci pentru că lumea L-a respins pe Hristos, omorându-L, şi făcând aceasta a respins propriul său destin şi propria sa împlinire. Deci, dacă temelia întregului cult creştin este Întruparea, adevăratul lui conţinut îl constituie întotdeauna Crucea şi Învierea. Prin aceste evenimente, noua viaţă în Hristos, în Domnul cel Întrupat, este „ascunsă cu Hristos în Dumnezeu" şi prefăcută într-o viaţă care „nu este a acestei lumi". Lumea care L-a respins pe Hristos trebuie ea însăşi să moară în om, dacă vrea să devină din nou mijloc de comuniune, mijloc de participare la viaţa care a strălucit din mormânt, la Împărăţia care nu este „din această lume" şi care, în termenii acestei lumi, este încă aşteptată să vină.

Şi, astfel, pâinea şi vinul – hrana, materia, simbolul însuşi şi deci conţinutul însuşi al *prosforei* noastre către Dumnezeu, care se va schimba în Trupul şi Sângele lui Hristos şi va deveni comuniune cu Împărăţia Sa – trebuie, în *anafora*, „înălţată", scoasă din „această lume". Şi doar atunci când Biserica, în Euharistie, părăseşte această lume şi se înalţă la masa lui Hristos, la Împărăţia Sa, ea vede şi vesteşte cu adevărat cerul şi pământul ca fiind pline de mărirea Lui, şi pe Dumnezeu ca „umplând toate lucrurile cu Sine Însuşi". Totuşi, încă o dată, această „discontinuitate", această viziune a tuturor lucrurilor ca noi este posibilă doar pentru că de la început există continuitate, şi nu negare, pentru că Duhul Sfânt face „toate lucrurile noi", şi nu „noi lucruri". Pentru că întreg cultul creştin este întotdeauna *aducere-aminte* de Hristos „în trup", el poate fi şi aducere-aminte, adică aşteptare şi anticipare a Împărăţiei Sale. Doar pentru că *leitourgia* Bisericii este întotdeauna cosmică, adică asumă în Hristos întreaga creaţie, şi întotdeauna istorică, adică asumă în Hristos întreg timpul, ea poate fi şi eshatologică, adică să ne facă părtaşi la Împărăţia ce va să fie.

Aceasta este, deci, ideea relaţiei omului cu lumea sugerată de noţiunea însăşi a cultului. Cultul este prin definiţie şi ca act o realitate cu dimensiuni cosmice, istorice şi eshatologice, expresia, nu doar a „evlaviei", ci a unei atotcuprinzătoare „concepţii despre lume". Şi acei puţini care şi-au asumat osteneala de a studia cultul în general, şi cultul creştin în particular, vor fi cu siguranţă de acord că, cel puţin la nivelele istoriei şi fenomenologiei, această noţiune a cultului este în

mod obiectiv verificabilă. Deci, dacă astăzi ceea ce oamenii numesc cult sunt activităţi, proiecte şi acţiuni care în realitate nu au nimic de a face cu această noţiune a cultului, responsabilitatea pentru aceasta revine profundei confuzii semantice, tipică pentru vremea noastră confuză.

5

Ajungem, astfel, la cea de a doua problemă. Am spus că secularismul este, mai presus de toate, o negare a cultului. Şi, într-adevăr, dacă ceea ce am spus despre cult este adevărat, nu este oare tot atât de adevărat că secularismul constă în respingerea, în mod implicit sau explicit, tocmai a acelei idei despre om şi lume pe care cultul vrea să o exprime şi să o comunice?

Mai mult, această respingere se află chiar la temelia secularismului şi constituie criteriul său lăuntric, dar, aşa cum am spus deja, secularismul nu este nicidecum identic cu ateismul. Un secularist modern foarte adesea acceptă ideea de Dumnezeu. Ceea ce însă neagă în mod insistent este tocmai sacramentalitatea omului şi a lumii. Un secularist concepe lumea ca avându-şi în sine sensul ei şi principiile cunoaşterii şi acţiunii. El poate, eventual, să-i descopere semnificaţia în Dumnezeu şi Îi poate atribui lui Dumnezeu originea lumii şi legile care o guvernează. El poate chiar admite fără dificultate posibilitatea intervenţiei lui Dumnezeu în existenţa lumii. El poate crede în supravieţuire după moarte şi în nemurirea sufletului.

El poate raporta la Dumnezeu aspirațiile sale fundamentale, cum ar fi o societate dreaptă și libertatea și egalitatea tuturor oamenilor. Cu alte cuvinte, el poate „referi" secularismul său la Dumnezeu și să-l facă „religios" – obiectiv al programelor bisericești și al proiectelor ecumenice, temă a adunărilor bisericești și subiect al „teologiei". Toate acestea nu schimbă cu nimic „secularitatea" fundamentală a viziunii sale despre om și lume, în lume fiind înțeles, experiat și aplicat în propriii termeni imanenți și pentru propriul scop imanent. Toate acestea nu schimbă cu nimic respingerea de către el în mod fundamental a „epifaniei": intuiția primordială că totul în această lume și lumea însăși nu numai că își au cauza și principiul existenței lor *altundeva,* ci sunt *ele însele* manifestarea și prezența acelui *altundeva,* și că acesta este într-adevăr viața vieții lor și că, deconectat de acea „epifanie", totul este doar întuneric, absurditate și moarte.

Și niciunde nu este mai bine revelată această esență a secularismului ca negare a cultului decât în abordarea de către secularist a cultului. Pentru că, oricât de paradoxal ar suna, secularistul este, într-un fel, cu adevărat obsedat de cult. „Punctul culminant" al secularismului religios din Apus – Francmasoneria – este alcătuită aproape în întregime din ceremonii foarte elaborate, saturate de „simbolism". Profetul recent al „orașului secular", Harvey Cox, a simțit nevoia să continue primul său best-seller cu o carte despre „celebrare". Celebrarea este de fapt foarte la modă astăzi. Rațiunile acestui fenomen aparent neobișnuit sunt, în realitate, destul de simple. Ele nu numai că nu inva-

lidează ci, dimpotrivă, confirmă punctul meu de vedere. Pentru că, pe de o parte, acest fenomen dovedeşte că, indiferent de gradul secularismului sau chiar ateismului său, omul rămâne, în mod esenţial, o „fiinţă cultică", pe vecie nostalgic după rituri şi ritualuri, indiferent cât de lipsit de conţinut şi superficial este surogatul care i se oferă. Iar, pe de altă parte, dovedind neputinţa secularismului de a crea un cult autentic, acest fenomen descoperă incompatibilitatea fundamentală şi tragică a secularismului cu concepţia esenţial creştină despre lume.

Această neputinţă poate fi văzută, în primul rând, în chiar modul de abordare a cultului de către secularist, în convingerea lui naivă că cultul, ca orice altceva în lume, poate fi o construcţie raţională, rezultatul planificării, „schimb de vederi" şi discuţii. Foarte tipic pentru aceasta sunt discuţiile foarte la modă despre noile simboluri, ca şi cum simbolurile ar putea fi, ca să zicem aşa, „fabricate", aduse la existenţă ca urmare a deliberărilor din cadrul unui comitet. Dar problema aici este că secularistul, prin structura sa, nu este în stare să vadă în simboluri altceva decât „mijloace audio-vizuale" pentru comunicarea ideilor. În iarna trecută, un grup de studenţi şi profesori de la o cunoscută şcoală de teologie au petrecut un semestru „lucrând" la o „liturghie" având în centrul ei următoarele teme: ecologia şi inundaţiile din Pakistan. Fără îndoială că ei „au fost bine intenţionaţi", dar presupoziţiile lor erau greşite: cultul tradiţional nu poate avea nici o „relevanţă" pentru aceste teme, el nu are nimic de descoperit cu privire la ele; iar dacă o temă

nu este clar formulată în liturghie, sau pusă în centrul ei, ea se află în afara experienţei liturgice. Secularistul este foarte ataşat astăzi de termeni ca „simbolism", „sacrament", „transformare", „celebrare" şi de întreaga panoplie a terminologiei cultice. Ceea ce el nu înţelege, este faptul că întrebuinţarea pe care el le-o dă acestora descoperă, de fapt, moartea simbolurilor şi descompunerea sacramentului. Şi el nu-şi dă seama de aceasta pentru că, respingând sacramentalitatea lumii şi a omului, el priveşte simbolurile ca simple ilustrări ale ideilor şi conceptelor, ceea ce ele, în mod absolut, nu sunt. Nu poate exista o celebrare a ideilor şi conceptelor,fie ele „pace", „dreptate" sau chiar „Dumnezeu". Euharistia nu este un simbol al prieteniei, camaraderiei sau a oricărei alte stări de activitate oricât de nobilă ar fi. O priveghere sau un post sunt, cu siguranţă, „simbolice": ele întotdeauna exprimă, manifestă, împlinesc Biserica ca aşteptare, ele însele sunt acea aşteptare şi pregătire. A le face „simboluri" ale protestului politic sau ale afirmării ideologice, a le folosi ca mijloace pentru ceva care nu constituie „ţelul" lor, a crede că simbolurile liturgice pot fi folosite în mod arbitrar – aceasta semnifică moartea cultului, în ciuda succesului evident și a popularităţii tuturor acestor „experimente".

Pentru cel care a avut parte, chiar şi numai o dată, de experienţa autentică a cultului, acest lucru apare imediat ca un surogat. Pentru el cultul secularistului pentru relevanţă este pur şi simplu incompatibil cu adevărata relevanţă a cultului. Şi tocmai aici, în acest nefericit eşec liturgic, ale cărui rezultate îngrozitoare

abia începem să le vedem, secularismul îşi vădeşte secătuirea sa religioasă ultimă şi, nu ezit să o spun, esenţa sa absolut anti-creştină.

6

Înseamnă toate acestea pur şi simplu o renunţare la ceea ce este însăşi tema studiului nostru: „cultul într-o epocă secularizată"? Înseamnă aceasta că noi, ca ortodocşi, nu putem face nimic în această epocă secularizată, cu excepţia faptului că săvârşim Duminica riturile noastre „străvechi şi strălucitoare", iar de luni până sâmbătă ducem o viaţă perfect „secularizată", adoptând o concepţie despre lume care nu este în nici un fel legată de aceste slujbe.

La această întrebare, răspunsul meu este un *Nu* hotărât. Sunt convins că acceptând această „coexistenţă"[1], aşa cum recomandă astăzi mulţi creştini, aparent bine intenţionaţi, ar însemna nu numai o trădare a credinţei noastre, ci şi că, mai devreme sau mai târziu, şi probabil mai devreme decât mai târziu, această acceptare va duce tocmai la dezintegrarea a ceea ce vrem să păstrăm şi să perpetuăm. Mai mult, sunt con-

---

1. Niciunde nu se vede aceasta mai bine decât în argumentul clasic al adepţilor „vechiului calendar": la 25 decembrie participăm în mod deplin la Crăciunul apusean „secularizat", cu pomi de Crăciun, reuniuni familiale şi schimb de cadouri, şi apoi, la 7 ianuarie, avem Crăciunul „adevărat" – religios (este vorba de ruşii ortodocşi din America, n.t.). Adepţii acestei păreri nu-şi dau seama, desigur, că, dacă Biserica primară ar fi avut o astfel de înţelegere a relaţiei ei cu lumea, ea nu ar fi instituit niciodată Crăciunul, al cărui scop a fost tocmai acela de a „exorciza", de a transforma şi încreştina o sărbătoare păgână existentă.

vins că o astfel de dezintegrare a început deja, numai că este ascunsă de pereţii etanşi faţă de har ai „instituţiilor" noastre bisericeşti (preocupate să-şi apere vechile drepturi şi privilegii şi primate şi să se condamne una pe alta ca „necanonice"), de paşnicele case parohiale şi de ipocritele noastre pietăţi. Dar la aceasta din urmă vom reveni mai târziu.

Ceea ce trebuie să înţelegem mai întâi de toate este că problema în discuţie este complicată de un lucru pe care „conservatorii" noştri bine intenţionaţi nu-l înţeleg, în ciuda faptului că ei denunţă şi condamnă secularismul. Anume, realitatea legăturii foarte reale dintre secularism – originea şi dezvoltarea acestuia – şi creştinism. Secularismul – trebuie să accentuăm mereu acest lucru – este „copilul vitreg" al creştinismului, aşa cum sunt, în ultimă instanţă, toate ideologiile secularizate care domină astăzi lumea, iar nu – aşa cum pretind apostolii apuseni ai acceptării de către creştini sau a secularismului – un copil legitim. El este o erezie. Erezia însă este întotdeauna deformarea, exagerarea şi deci mutilarea a ceva adevărat, afirmarea unei „preferinţe" (*airesis* înseamnă „alegere" în limba greacă), alegerea unui element în dauna celorlalte, spargerea catolicităţii Adevărului. Dar erezia apare întotdeauna şi ca o întrebare adresată Bisericii, care cere, pentru a i se da răspuns, un efort din partea gândirii şi conştiinţei creştine. Este relativ uşor să se condamne o erezie. Ceea ce este mult mai dificil este să se *detecteze* întrebarea pe care o presupune şi să se dea un răspuns adecvat. Acesta a fost întotdeauna felul în care Biserica a reacţionat faţă de „erezii" – ele au provocat întotdeauna un efort de cre-

ativitate în Biserică, încât condamnarea lor a însemnat în cele din urmă o lărgire şi o aprofundare a credinţei creştine. Pentru a lupta împotriva arianismului, Sfântul Atanasie a folosit termenul „consubstanţial", care mai înainte şi într-un context teologic diferit fusese condamnat ca eretic. Din această cauză, lui i s-au opus în mod violent, nu doar arienii, ci şi „conservatorii", care au văzut în el un inovator şi un „modernist". În cele din urmă însă, a devenit clar că el a salvat Ortodoxia, şi că acei „conservatori" orbi ajutaseră în mod conştient sau inconştient pe arieni. Astfel, dacă *secularismul este*, aşa cum sunt convins, marea erezie a vremii noastre, el cere din partea Bisericii nu numai anateme şi, în mod sigur, nu compromisuri, ci, mai presus de toate, un efort de înţelegere, aşa încât să poată fi, în cele din urmă, învins de adevăr.

Unicitatea secularismului, deosebirea lui faţă de marile erezii ale epocii patristice constă în faptul că cele din urmă au fost determinate de întâlnirea creştinismului cu elenismul, în timp ce el este rezultatul unei „divizări" în sânul creştinismului, al propriei lui metamorfoze profunde. Lipsa timpului mă împiedică să mă ocup de această problemă în detaliu. Mă voi limita, deci, la un exemplu „simbolic" direct legat de tema noastră.[2] La sfârşitul secolului XII, teologul latin Berengar de Tours a fost condamnat pentru învăţătura sa despre Euharistie. El a afirmat că datorită faptului că prezenţa lui Hristos în elementele euharistice este „mistică" sau „simbolică", ea nu este *reală*. Conciliul

2. Pentru o mai deplină tratare a acestei probleme vezi Addenda, B: „Sacrament şi simbol".

Lateran care l-a condamnat - şi aici este, după mine, esenţa problemei – pur şi simplu a inversat formula. El a proclamat că, întrucât prezenţa lui Hristos în Euharistie este *reală,* ea nu este „mistică". Ceea ce este cu adevărat decisiv aici, este tocmai despărţirea şi opoziţia celor doi termeni *verum* şi *mystice,* acceptarea, de ambele părţi, a faptului că ei se exclud reciproc. Teologia apuseană a declarat astfel că ceea ce este „mistic" sau „simbolic" nu este real, iar ceea ce este „real", nu este simbolic. Acesta a fost, de fapt, colapsul *mysterion*-ului fundamental creştin, antinomica „păstrare laolaltă" a realităţii simbolului, şi a simbolismului realităţii. A fost colapsul înţelegerii creştine fundamentale a creaţiei în termenii *sacramentalităţii* ei ontologice. Şi de atunci, gândirea creştină, în scolasticism şi dincolo de el, n-a încetat niciodată să opună aceşti termeni, să respingă, în mod implicit sau explicit, „realismul simbolic" şi „simbolismul realist" al concepţiei creştine despre lume. „Ca şi cum Dumnezeu nu a existat" – această formulă nu a început cu Bonhoeffer sau cu alt apostol modern al „creştinismului fără religie". Ea este, într-adevăr, presupusă deja în tomism, cu distincţia sa epistemologică fundamentală între *causa prima* şi *causae secundae.* Aici se află cauza reală a *secularismului,* care nu este în esenţă nimic altceva decât afirmarea autonomiei lumii, a autosuficienţei ei în termenii raţiunii, cunoaşterii şi acţiunii. Prăbuşirea simbolismului creştin a dus la dihotomia „naturalului" şi „supranaturalului", ca singurul cadru al gândirii şi experienţei creştine. Şi, fie că „naturalul" şi „supranaturalul" sunt oarecum legaţi

unul de altul prin *analogia entis*, ca în teologia latină, fie că această analogie este total respinsă, ca în barthianism, în cele din urmă este tot una. În ambele concepţii, lumea încetează să fie sacramentul „natural" al lui Dumnezeu, iar sacramentul supranatural încetează să mai aibă vreo „continuitate" cu lumea.

Să nu fim însă greşit înţeleşi. Acest cadru teologic apusean a fost, de fapt, acceptat şi de Răsăritul Ortodox, şi, de la sfârşitul epocii patristice, teologia noastră este, într-adevăr, mai mult „apuseană" decât „răsăriteană". Dacă secularismul poate fi în mod propriu numit o erezie apuseană, fructul însuşi al „deviaţiei" fundamental apusene, şi propria noastră teologie scolastică a fost îmbibată cu el timp de secole, şi aceasta în ciuda denunţărilor violente la adresa Romei şi papismului. Şi este, într-adevăr, ironic, dar defel întâmplător, că din punct de vedere psihologic cei mai „apuseni" între ortodocşi, astăzi, sunt tocmai „superortodocşii" ultra-conservatori, al căror întreg mod de gândire este legalist şi silogistic pe de o parte, dar este alcătuit, pe de altă parte, tocmai din acele „dihotomii" a căror introducere în gândirea creştină constituie „păcatul originar" al Apusului. O dată ce au fost acceptate aceste dihotomii, nu mai contează, teologic vorbind, dacă cineva „acceptă" lumea, ca în cazul apuseanului entuziasmat de „creştinismul secular", sau o „respinge", ca în cazul profetului „super-ortodox" al judecăţii de apoi. Pozitivismul optimist al unuia, ca şi negativismul pesimist al celuilalt sunt, de fapt, cele două feţe ale aceleiaşi monede. Ambele, negând lumii „sacramentalitatea" ei naturală şi opunând în mod radical „naturalul" „supranaturalului", fac lumea „rezis-

tentă la har" şi duc în cele din urmă la *secularism*. Şi tocmai aici, în acest context spiritual şi psihologic, problema cultului în raport cu secularismul modern îşi dobândeşte semnificaţia ei reală.

7

Pentru că este limpede că această teologie profund „occidentalizată" a avut un impact foarte serios asupra cultului sau, mai degrabă, asupra experierii şi înţelegerii cultului, asupra a ceea ce în altă parte am definit ca evlavie liturgică.[3] Şi a avut acest impact pentru că a satisfăcut o dorinţă profundă a omului pentru o religie legalistă care ar putea împlini atât nevoia sa de „sacru" – o autorizare şi garanţie divină –, cât şi de „profan", acesta însemnând o viaţă naturală şi seculară protejată de neîncetata provocare şi cerinţele absolute ale lui Dumnezeu. Ea a însemnat o revenire la acea religie care oferă, pe calea tranzacţiilor prescrise cu sacrul, siguranţă şi o conştiinţă curată în această viaţă, ca şi drepturi rezonabile la „lumea cealaltă", o religie pe care Hristos a denunţat-o prin fiecare cuvânt al învăţăturii Sale şi care, în cele din urmă, L-a şi răstignit. Este, într-adevăr, mult mai uşor să trăieşti şi să respiri în cadrul unor distincţii clare între sacru şi profan, natural şi supranatural, pur şi simplu; este uşor să înţelegi religia în termenii unor „tabuuri" sacre, prescripţii şi obligaţii legale, corectitudine rituală şi „validitate" canonică. Şi este mult mai dificil să

3. Vezi lucrarea mea *Introduction to Liturgical Theology*, London, Faith Press, 1966.

se înţeleagă că o astfel de religie nu numai că nu reprezintă o ameninţare pentru „secularism", ci, dimpotrivă, este aliatul lui paradoxal.

Şi totuşi, tocmai aceasta s-a întâmplat cu „pietatea liturgică". Şi nu în ceea ce priveşte cultul ca atare –, nu cu formele şi structurile lui, care au fost prea tradiţionale, prea mult parte a vieţii Bisericii, pentru a fi alterate în vreun chip substanţial –, ci cu „înţelegerea" de către noi a acestor forme, cu ceea ce *noi* aşteptăm şi, prin urmare primim, din partea cultului. Dacă cultul, aşa cum este modelat de tradiţia liturgică, de *lex orandi* a Bisericii, a rămas acelaşi, „înţelegerea" lui de către credincioşi a fost tot mai mult determinată chiar de acele categorii pe care tradiţia liturgică ortodoxă le respinge în mod explicit şi implicit prin fiecare cuvânt al ei, prin întregul ei „ethos". Şi tragedia profundă, aici, constă în aceea că impunerea acestor categorii este acceptată astăzi într-o aşa măsură, încât orice încercare de a le denunţa, de a arăta incompatibilitatea lor cu spiritul şi înţelesul adevărat al *leitourgiei* este întâmpinată cu acuzaţii de *modernism* şi alte păcate de moarte. Şi totuşi aceasta nu este o superficială ceartă verbală, nici una dintre acele furtuni academice care, cel mai adesea, lasă Biserica netulburată. Este cu adevărat o chestiune de viaţă şi de moarte, pentru că aici şi numai aici erezia belicoasă a secularismului îşi poate afla diagnosticul creştin corespunzător şi poate fi învinsă.

Lipsa timpului mă sileşte să mă limitez doar la un exemplu pentru a arăta că „dihotomiile" menţionate mai sus, care fără îndoială au determinat metamorfoza profundă a evlaviei noastre liturgice, nu numai că

nu unește și nu leagă pe Dumnezeu cu omul și cu lumea, într-o concepție logică despre lume, ci, dimpotrivă, desființează orice „comunicare" și „corespondență" între ele.

Așa, de pildă, a binecuvânta apa, făcând-o „apă sfințită", ar putea avea două înțelesuri total diferite. Ar putea însemna, pe de o parte, transformarea a ceva *profan*, și astfel gol și neutru din punct de vedere religios, în ceva *sacru*, în care caz principalul înțeles religios al „apei sfințite" este tocmai acela că ea nu mai este „simplă" apă și, în fapt, este chiar opusă apei obișnuite – așa cum sacrul este opus profanului. În acest caz, actul binecuvântării nu descoperă nimic despre apă și, deci, despre materie sau lume, ci, dimpotrivă, le face irelevante pentru noua funcție a apei ca „apă sfințită". Sacrul arată profanul tocmai ca profan, adică lipsit de înțeles din punct de vedere religios.

Pe de altă parte, același act al binecuvântării poate să însemne revelarea adevăratei „naturi" și adevăratului „destin" al apei, și astfel ale lumii, el poate fi epifania și împlinirea „sacramentalității" lor. Fiind, prin binecuvântare, restaurată în funcția ei corespunzătoare, „apa sfințită" este înfățișată ca apa adevărată, deplină și adecvată, iar materia devine din nou mijloc de comuniune cu Dumnezeu și de cunoaștere a Lui.

Cel ce este familiarizat cu conținutul și textul marii rugăciuni de binecuvântare a apei – la botez și la Bobotează – știe fără îndoială că acestea aparțin celui de al doilea dintre înțelesurile menționate mai sus, că termenul lor de referință nu este dihotomia sacrului și profanului, ci „potențialitatea" sacramentală a creației în totalitatea ei, precum și în fiecare dintre elementele

ei. Totuşi oricine este familiarizat cu evlavia noastră liturgică – în acest caz cu „înţelegerea" de către imensa majoritate a credincioşilor a semnificaţiei „apei sfinţite" – ştie la fel de bine că primul înţeles triumfă aici, cu excluderea, în fapt, a celui de al doilea. Aceeaşi analiză poate fi aplicată, cu aceleaşi rezultate, practic, fiecărui aspect al cultului: sacramentelor, liturghiei timpului, heortologiei (studiul sărbătorilor – n.tr.) etc. „Sacramentalitatea" a fost înlocuită pretutindeni de „sacralitate", „epifania" de o încrustare aproape magică în timp, şi materia („naturalul") de către „supranatural".

Ceea ce este cu adevărat deranjant aici este că o astfel de evlavie liturgică, o astfel de înţelegere şi experienţă a cultului nu numai că nu este în nici un chip o provocare pentru secularism, ci este de fapt chiar una dintre sursele sale. Pentru că ea lasă lumea profană, adică tocmai *seculară*, în cel mai profund înţeles al acestui cuvânt: ca total incapabilă de orice comunicare reală cu Divinul, de orice transformare şi transfigurare reale. Neavând nimic de revelat cu privire la lume şi materie, timp şi materie, această idee şi această experienţă a cultului nu „deranjează" nimic, nu ridică nici o întrebare, nu provoacă cu nimic şi nu sunt, într-adevăr, „aplicabile" la nimic. Ele pot, deci, „coexista" paşnic cu orice ideologie seculară, cu orice formă de secularism. Şi, de fapt, nu există aici nici o diferenţă între „rigoriştii" liturgici, adică cei care pun accentul pe slujbele lungi, pe respectarea îndrumărilor tipiconale şi ale tipicului, şi „liberalii" liturgici, întotdeauna gata şi doritori să scurteze, să adapteze, să ajusteze. Pentru că în ambele cazuri se neagă pur şi simplu *continuitatea* dintre „religie" şi „viaţă", însăşi

funcţia cultului ca putere de transformare, judecare şi schimbare. Din nou, paradoxal şi tragic, acest tip de abordare a cultului şi acest fel de experienţă liturgică sunt, într-adevăr, izvorul şi suportul secularismului.

8

Şi aceasta într-o vreme când secularismul începe să se „crape" dinăuntru! Dacă înţelegerea mea cu privire la marea confuzie a vremii noastre este corectă, această confuzie este, mai întâi de toate, o criză profundă a secularismului. Şi este cu adevărat ironic, în opinia mea, că aşa de mulţi creştini caută o acomodare cu secularismul tocmai în momentul când acesta se vădeşte a fi o poziţie spirituală care nu poate fi susţinută. Tot mai multe semne indică un fapt de o importanţă maximă: faimosul „om modern" caută deja o cale dincolo de secularism, este din nou însetat şi flămând după „altceva". Prea adesea această sete şi foame sunt satisfăcute nu doar printr-o hrană de o calitate îndoielnică, ci de-a dreptul prin surogate de tot felul. Confuzia spirituală se află la apogeul ei. Dar oare nu se întâmplă aceasta tocmai pentru că Biserica, creştinii înşişi au renunţat aşa de uşor la acel dar unic, pe care doar ei – şi nimeni altcineva! – l-au putut da lumii noastre însetate şi flămânde din punct de vedere spiritual? Nu pentru că astăzi creştinii, mai mult decât alţii, apără secularismul şi îşi adaptează la el însăşi credinţa lor? Nu pentru că, având acces la adevăratul *mysterion* al lui Hristos, noi preferăm să oferim lumii sfaturi „sociale" şi „politice" vagi şi de

mâna a doua? În timp ce lumea este disperată în nevoia ei de Sacrament şi Epifanie, creştinii îmbrăţişează utopii lumeşti seci şi ridicole.

Concluziile mele sunt simple. Nu, nu avem nevoie de vreun cult nou care să fie mai potrivit pentru noua noastră lume seculară. Ceea ce ne trebuie este o redescoperire a adevăratului sens şi a puterii cultului, adică a dimensiunilor şi conţinutului său cosmic, eclesiologic şi eshatologic. Aceasta, cu siguranţă, presupune multă muncă, multă „curăţenie". Presupune studiu, educaţie şi efort. Presupune renunţarea la multe uscături pe care le purtăm cu noi, prea adesea văzând în ele chiar esenţa „tradiţiilor" şi „obiceiurilor" noastre. Dar o dată ce descoperim adevărata *lex orandi*, înţelesul autentic şi puterea *leitourgiei* noastre, o dată ce ea devine din nou izvorul concepţiei atotcuprinzătoare despre lume şi puterea de a trăi conform ei – atunci şi doar atunci va fi găsit antidotul unic la „secularism". Şi nu există nimic mai urgent astăzi decât această redescoperire şi această întoarcere – nu în trecut, ci la lumină şi la viaţă, la adevăr şi la har, care sunt etern împlinite de Biserică atunci când ea devine – în *leitourgia* ei – ceea ce este ea cu adevărat.

Sacrament și simbol[1]

1

Dificultatea inițială cu care se confruntă un ortodox atunci când vorbește despre sacramente constă în necesitatea de a alege între diferitele „straturi" ale propriei sale tradiții liturgice. Dacă optează pentru o „teologie a manualelor" mai recentă și mai oficială, care s-a dezvoltat în școlile teologice ortodoxe începând cu secolul al XVI-lea, prezentarea sa va fi destul de asemănătoare, în terminologie, ca și în conținut, oricărui tratat latin *De Sacramentis*. De la o definiție generală a sacramentelor ca "semne văzute ale harului nevăzut" va ajunge la a face distincția în cadrul acestora între „formă" și „materie", la a discuta despre instituirea lor de către Hristos, numărul și clasificarea lor și, în cele din urmă, la administrarea lor corespunzătoare, ca o condiție a validității și eficacității lor.[2] Este însă un fapt recunoscut astăzi de un număr tot mai mare de teologi ortodocși că această abordare a sacramentelor, deși acceptată și predată timp de

1. Publicat mai întâi în *Evangelium und Sacrament*, Strasbourg, Oecumenica, 1970.

2. A se vedea, de pildă, F. Gavin, *Some Aspects of Contemporary Greek Thought*, London, S.P.C.K., 1923, p. 269-354, sau Episcopul Sylvester, *Opyit Pravoslavnogo Dogmaticeskogo Bogoslovija* (Teologia Dogmatică Ortodoxă), vol. IV, p. 350-577, vol. V, p. 1-65, Kiev, 1897.

câteva secole, are foarte puţin de a face cu tradiţia autentică a Bisericii Ortodoxe. Este privită, mai degrabă, ca unul dintre cele mai nefericite rezultate şi expresii ale „pseudomorfozei" suferite de teologia ortodoxă după încheierea epocii patristice, când condiţiile tragice ale vieţii bisericeşti au impus „intelectualilor" ortodocşi o adoptare necritică a categoriilor teologice şi a formelor de gândire apusene. Rezultatul l-a constituit o teologie profund „occidentalizată", a cărei tradiţie a fost menţinută (şi în oarecare măsură este încă menţinută) de şcolile teologice. În Rusia, de exemplu, teologia a fost predată în latină până în anii patruzeci ai secolului al XIX-lea! „Captivitatea apuseană" a teologiei ortodoxe a fost denunţată viguros de către cei mai buni teologi din ultima sută de ani, şi astăzi există o mişcare semnificativă pentru recuperarea de către teologia noastră a perspectivei şi metodei ei autentice.[3] Întoarcerea la Părinţi, la tradiţiile liturgice şi duhovniceşti care au fost, practic, ignorate de către "teologia manualelor" începe să dea roade. Procesul însă se află încă în faza sa iniţială, iar în ce priveşte teologia sacramentală s-a realizat foarte puţin, ceea ce înseamnă că orice efort de „însănătoşire" şi „reconstrucţie" este aici în mod necesar unul provizoriu şi preliminar. Sarcina urgentă este tocmai recâştigarea unei perspective, punerea unor întrebări care, în cadrul învechit al „manualelor", nu numai că nu căpătau nici un răspuns, ci nici nu puteau fi formulate.

---

3. Pentru istoria acestei mişcări a se vedea G.Florovsky, *Puti Russkogo Bogoslovija* (Căile teologiei ruse), Paris, 1937.

2

Dar ce este „sacrament"? Răspunzând acestei întrebări, teologia patristică occidentală şi cea „occidentalizată" se plasează într-un context mental profund, dacă nu chiar radical diferit de cel al Bisericii primare. Spun *mental*, şi nu intelectual, pentru că diferenţa aparţine aici unui nivel mai profund decât cel al presupoziţiilor intelectuale sau al terminologiei teologice. Cu siguranţă, teologia patristică nu a fost mai puţin „intelectuală" decât scolasticismul, şi, în ce priveşte terminologia, tocmai continuitatea ei neîntreruptă, întrebuinţarea aceloraşi cuvinte, oricât de schimbat le-ar fi fost înţelesul, sunt lucrurile care au putut oculta pentru mulţi istorici ai teologiei discontinuitatea dintre cele două tipuri de teologie sacramentală.

Din punct de vedere extern sau formal, această schimbare a constat, în primul rând, dintr-o nouă abordare de către teologia sacramentală a obiectului studiului ei. În Biserica primară, în scrierile Părinţilor, sacramentele, în măsura în care li se dă vreo interpretare sistematică, sunt întotdeauna explicate în contextul celebrării lor *liturgice* reale, explicaţia fiind, de fapt, o exegeză a liturghiei însăşi în toată complexitatea şi concreteţea ei rituală. Medievalul *De Sacramentis* tinde de la bun început să izoleze „sacramentul" de contextul său liturgic, să găsească şi să definească în termenii cei mai precişi *esenţa* lui, adică ceea ce îl distinge de „ne-sacrament". Sacramentul, într-un fel, începe să fie opus liturghiei. El are, desigur, ritualul său, un „signum" al său, care aparţine esenţei sale, dar

acest semn este văzut acum ca diferit din punct de vedere ontologic de toate celelalte semne, simboluri şi rituri ale Bisericii. Şi datorită acestei diferenţe, numai singur semnul sacramental este privit, cu excluderea oricărei alte „liturghii", ca obiectul propriu-zis al atenţiei teologice. De exemplu, putem citi şi reciti tratarea minuţioasă a sacramentelor în *Summa* lui Toma de Aquino, fără a afla însă prea multe despre celebrarea lor liturgică. Şi putem, de fapt, examina atent toate tratatele catolice şi ortodoxe despre Preoţie, fără a vedea menţionată, măcar o dată, legătura tradiţională şi organică dintre hirotonie şi euharistie.[4] Pentru istoricii teologiei această schimbare se datorează progresului a ceea ce ei numesc „teologie ştiinţifică" şi sporirii unei metode teologice[5] mai precise. În realitate însă, această schimbare, departe de a fi doar una „externă", îşi are rădăcinile într-o transformare profundă a viziunii teologice, a întregii „concepţii teologice despre lume". Şi natura acestei transformări trebuie să încercăm să o înţelegem în primul rând, dacă vrem să ajungem la sensul iniţial al sacramentului.

4. A se vedea Gavin, *ibid.*, p.370-378. Episcop Sylvester, *ibid.*, p.353-388.

5. Conceptul de sacrament-mysterion, după ce a dominat multă vreme teologia sacramentală, a trebuit să se estompeze... Este sigur că el a făcut *a priori* imposibilă orice analiză precisă a noţiunii de sacrament... De fapt, teologia sacramentală nu a putut progresa atât timp cât această noţiune a stat în centrul ei. – A. M. Roguet O.P. în: St. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. Les Sacraments* (3a, întrebările 60-65), Paris, Desclée, 1945, p. 258.

3

Pentru a simplifica sarcina noastră, putem lua ca punct de plecare al acestui studiu lunga şi binecunoscuta dezbatere care domină de la început până la sfârşit dezvoltarea în Apus a teologiei sacramentale, şi mai cu seamă a celei euharistice. Este dezbaterea despre *prezenţa reală*. Într-adevăr, nicăieri altundeva nu apare mai clar trasată linia despărţitoare între cele două abordări ale sacramentului, precum şi raţiunile care au dus la transformarea uneia în cealaltă. În contextul acelei dezbateri termenul „real" presupune în mod limpede posibilitatea unei altfel de prezenţe care *nu* este, deci, reală. Termenul pentru această altfel de prezenţă, în limbajul specific intelectual şi teologic apusean, este, o ştim, *simbolic*. Nu este nevoie să intrăm aici în istoria foarte complexă, şi în multe privinţe confuză, a acestui termen în gândirea apuseană.[6] Este clar că în limbajul teologic comun care prindea contur în perioada dintre renaşterea carolingiană şi Reformă şi în ciuda tuturor controverselor dintre şcolile teologice rivale, „incompatibilitatea dintre simbol şi realitate", dintre „figura et veritas"[7] este în mod consecvent afirmată şi acceptată. Lui *mystice non vere* îi corespunde nu mai puţin exclusivul *vere non mys-*

6. A se vedea W. Weidle, *Znak i Symbol* (Semn şi Simbol), în „Bogoslovskaya Misl", Studii publicate de Institutul Teologic Ortodox din Paris, Paris, 1942, p. 25-40, şi E. Cassirer, *Philosophie der Symbolischen Formen*, I-III, 1923-1929.

7. B. Neunhauser, *Histoire des Dogmes: L'Eucharistie*, II. *Au Moyen Âge et à l'époque moderne*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1966, p.42.

tice.[8] Părinţii şi întreaga tradiţie primară însă – şi noi atingem aici miezul problemei – nu numai că nu cunosc această distincţie şi opoziţie, ci, pentru ei, simbolismul este dimensiunea esenţială a sacramentului, cheia corespunzătoare pentru înţelegerea lui. Sfântul Maxim Mărturisitorul, teologul sacramental prin excelenţă al epocii patristice, numeşte Trupul şi Sângele lui Hristos în Euharistie *simboluri* („symbola"), *imagini* („apeikonismata") şi *taine* („mysteria").[9] Aici „simbolic" nu numai că nu este opus „realului", ci îl întrupează ca propria lui expresie şi mod de manifestare. Istoricii teologiei, în dorinţa lor arzătoare de a menţine mitul continuităţii teologice şi al „evoluţiei" ordonate, găsesc din nou explicaţia lor în „imprecizia" terminologiei patristice. Ei par a nu-şi da seama că folosirea de către Părinţi a lui „symbolon" (şi a termenilor înrudiţi) nu este „vagă" sau „imprecisă", ci pur şi simplu diferită de cea a teologilor de mai târziu şi că transformarea ulterioară a acestor termeni constituie, într-adevăr, sursa uneia dintre cele mai mari tragedii teologice.

• 4

Deosebirea aici este în primul rând o deosebire de înţelegere a realităţii însăşi sau, cum am spus mai sus,

8. H. de Lubac, *Corpus Mysticum: L'Eucharistie au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1944, p. 258.

9. A se vedea R.Bornert, *Les Commentaires Byzantins de la Liturgie Byzantine du VII-e au XV-e siècle*, Archives de l'Orient Chrétien, 9, Paris, Institut Français d'Études Byzantines, p. 117, şi H. de Lubac, *Liturgie cosmique*, Paris, Aubier, 1947, p. 242 şi urm.

o deosebire în ceea ce priveşte „concepţia despre lume". Dacă pentru Părinţi, simbolul este o cheie spre sacrament, aceasta este posibil pentru că sacramentul este în continuitate cu structura simbolică a lumii în care „omnes... creaturae sensibiles sunt signa rerum sacrum". Iar lumea este simbolică – „signum rei sacrae" – în virtutea faptului că este creată de Dumnezeu; a fi „simbolică" aparţine astfel ontologiei sale, simbolul fiind nu numai felul de a percepe şi înţelege realitatea, un mijloc de cunoaştere, ci şi un mijloc de *participare*. Deci simbolismul „natural" al lumii – se poate spune „sacramentalitatea" ei – este cel care face sacramentul *posibil* şi constituie cheia pentru înţelegerea şi cuprinderea ei. Dacă sacramentul creştin este *unic*, aceasta nu se întâmplă în sensul că este o excepţie miraculoasă faţă de ordinea naturală a lucrurilor create de Dumnezeu şi care „vestesc lauda Lui". Noutatea lui absolută nu constă în ontologia sa ca sacrament, ci în acel specific „res" pe care îl „simbolizează", adică îl revelează, îl manifestă şi îl comunică – care este Hristos şi Împărăţia Sa. Dar chiar şi această noutate absolută nu trebuie înţeleasă în termenii unei discontinuităţi totale, ci în cei ai împlinirii. „Mysterion-ul" lui Hristos revelează şi împlineşte sensul ultim şi destinul lumii însăşi. Prin urmare, instituirea sacramentelor de către Hristos (o temă care va obseda teologia ulterioară) nu este creaţia *ex nihilo* a sacramentalităţii însăşi, a sacramentului ca mijloc de cunoaştere şi participare. În cuvintele lui Hristos, „aceasta să faceţi întru pomenirea Mea", „aceasta"

(hrană, mulţumire, frângerea pâinii) este deja „sacramentală".[10] Instituirea înseamnă că, fiind raportat la Hristos, „umplut" cu Hristos, simbolul se împlineşte şi devine sacrament.

5

Tocmai această continuitate a sacramentului cu simbolul începe să fie minimalizată mai întâi, apoi pur şi simplu respinsă de către teologia post-patristică, şi face aceasta datorită unei „disoluţii" progresive a simbolului, condiţionată în schimb de un nou concept de teologie în relaţia sa cu credinţa. Problema fundamentală a întregii teologii este cea a *cunoaşterii* şi, mai precis, a posibilităţii şi naturii cunoaşterii lui Dumnezeu. Dacă Părinţii ţin la un loc într-o sinteză vie şi cu adevărat existenţială, pe de o parte, caracterul absolut „diferit" al lui Dumnezeu, imposibilitatea pentru creaturi de a-L cunoaşte în fiinţa Sa, iar, pe de altă parte, realitatea comuniunii omului cu Dumnezeu, cunoaşterea lui Dumnezeu şi „theosis", această sinteză este înrădăcinată în primul rând în ideea sau mai degrabă intuirea de către ei a „mysterion-ului" şi a modului său de prezenţă şi lucrare – simbolul. Pentru că natura însăşi a simbolului constă în aceea că el

10. A se vedea, de pildă, F.L.Leenhardt despre masa pascală în iudaism: „Aceasta apare ca sacramentul mântuirii. Ea evocă ceea ce Dumnezeu a făcut şi va realiza, mântuirea istorică şi mântuirea eshatologică. Noţiunea de *zikkaron* dă deja o bază reală ideii de sacrament". *Le Sacrement de la Sainte Cène* (Delachaux et Niestle, 1948, p. 21, şi L. Bouyer, *Rite and Man: Natural Sacredness and Christian Liturgy*, Notre Dame, University Press, 1967, p. 63 urm.

revelează şi comunică pe „celălalt" tocmai *ca* „celălalt", vederea nevăzutului *ca* nevăzut, cunoaşterea incognoscibilului *ca* incognoscibil, prezenţa viitorului ca viitor. Simbolul este mijloc de cunoaştere a ceea ce nu poate fi cunoscut altfel, pentru că aici cunoaşterea depinde de participare – întâlnire vie cu, şi pătrundere în acea „epifanie" a realităţii care este simbolul. Dar teologia nu este doar raportată la „mysterion", ci îşi are în el izvorul ei, condiţia însăşi a posibilităţii existenţei ei. Teologia, ca şi cuvinte care se cuvin rostite şi cunoaştere *despre* Dumnezeu, este rezultatul cunoaşterii *lui* Dumnezeu – şi, în El, a întregii realităţi. „Păcatul originar" al teologiei post-patristice constă deci în reducerea conceptului de cunoaştere la cunoaşterea raţională ori discursivă sau, cu alte cuvinte, în separarea cunoaşterii de „mysterion". Această teologie nu respinge „concepţia simbolică despre lume" a tradiţiei mai vechi: propoziţia citată mai sus – „omnes... sensibiles creaturae sunt signa rerum sacrum" – este de la Toma de Aquino.[11] Dar ea schimbă în mod radical înţelegerea acelui „signum". În tradiţia veche, şi acest lucru este de importanţă maximă, relaţia dintre semnul din simbol (A) şi ceea ce el „semnifică" (B) nu este nici doar una semantică (A *înseamnă* B), nici cauzală (A *este cauza lui* B), nici reprezentativă (A *reprezintă* pe B). Noi am numit această relaţie o *epifanie*. „A este B" înseamnă că întregul A exprimă, comunică, revelează, manifestă „realitatea" lui B (deşi nu în mod necesar întregul ei) fără a-şi pierde însă propria realitate ontologică, fără a

11. *Summa Theologica*, întrebarea 60, art. 2, 1.

fi dizolvat într-un alt „res".[12] Dar tocmai această relaţie dintre A şi B, dintre semn şi semnificat a fost schimbată. Datorită reducerii cunoaşterii la o cunoaştere raţională sau discursivă, între A şi B apare un *hiatus*. Simbolul poate fi în continuare mijloc de cunoaştere dar, ca orice cunoaştere, el este cunoaştere *despre* ceva, şi nu cunoaştere *a* ceva. El poate fi o descoperire *despre* „res", dar nu epifania lui „res" însuşi. A poate însemna B, sau să-l reprezinte, sau chiar, în anumite cazuri, să fie cauza prezenţei lui; dar A nu mai este văzut ca mijlocul însuşi al participării *la B*. Cunoaşterea şi participarea sunt acum două realităţi diferite, două ordini diferite.

6

Pentru teologia sacramentală, această „dizolvare" a simbolului a avut consecinţe cu adevărat dezastruoase. Schimbând noţiunea însăşi de sacrament, ea a schimbat-o radical şi pe cea de teologie, provocând, în cele din urmă, o criză de ale cărei întindere şi profunzime reale începem să ne dăm seama doar astăzi. Trebuie să fie limpede acum, sperăm, că tema „prezenţei reale" – pe care am expus-o mai sus şi a cărei apariţie a inaugurat perioada post-patristică în teologia sacramentală – s-a născut din îndoiala teologică cu privire la „realitatea" simbolului, adică la abilitatea lui de a conţine şi comunica realitatea. Am explicat pe scurt motivele acestei îndoieli, identificarea, pe de o

12. A se vedea Weidle, *ibid.*

parte, a simbolului cu un mijloc de cunoaştere, reducerea, pe de altă parte, a cunoaşterii la cunoaştere raţională şi discursivă *despre*, mai degrabă decât *a* realităţii. Şi întrucât tradiţia a fost unanimă în afirmarea sacramentului ca *verum*, adică real, a apărut întrebarea: cum poate fi simbolul vehicolul sau modul de a fi al sacramentului? Întrucât însă, întrebuinţarea patristică a terminologiei cu referire la sacramente a fost un „datum" la fel de evident al aceleiaşi tradiţii, îndoiala a fost rezolvată la început printr-o simplă completare a unei terminologii – cea „simbolică" – prin alta – cea „realistă". Sacramentul este şi „figura et res, veritas et figura", el este „non solum mystice sed etiam vere". Dar curând, şi în virtutea unei devaluări treptate a simbolului, devenită inevitabilă prin dizolvarea lui, a urmat că cei doi termeni au fost văzuţi nu doar ca diferiţi, ci, de fapt, ca opuşi unul faţă de celălalt.[13] În celebrul caz al lui Berengar de Tours, faptul remarcabil îl constituie completa identitate în înţelegerea simbolului, între Berengar şi cei care l-au condamnat. Dacă pentru el, Trupul şi Sângele lui Hristos în Euharistie nu sunt reale pentru că sunt simbolice, pentru Conciliul de la Lateran din 1059, ele sunt reale tocmai pentru că nu sunt simbolice. Distincţia ducând inevitabil la opoziţie, aceasta din urmă a rămas cadrul fundamental al oricărei dezvoltări teologice ulterioare.[14]

13. A se vedea H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, cap.10 „Du Symbole à la Dialectique", p. 255 urm.

14. Neunheuser, *ibid.*, p. 46-55.

7

A rămas, însă, problema lui *signum*, a cărui relație cu „res"-ul sacramentului a trebuit să fie definită într-un nou fel. Pentru că, dacă nu este un simbol, atunci ce este? Teologia post-patristică a răspuns acestei întrebări definind *signum* ca și *cauză*,[15] și aici noțiunea și probabil experierea sacramentului au suferit transformarea cea mai profundă. În tradiția primară, cauzalitatea inerentă în sacrament, sfințirea pe care o asigură celor care se împărtășesc cu el, este de nedespărțit de simbolismul lui pentru că este înrădăcinată în el. În nici un caz aceasta nu limitează sau contrazice cauza unică a tuturor sacramentelor – instituirea lor de către Hristos – pentru că, așa cum am spus deja, instituirea este tocmai împlinirea unui simbol de către Hristos și, prin urmare, transformarea lui într-un sacrament. Este, astfel, un act, nu de discontinuitate, ci de împlinire și de actualizare. Este epifania – în și prin Hristos – a „noii creații" și nu crearea a ceva „nou". Și dacă el descoperă „continuitatea" dintre creație și Hristos aceasta se întâmplă pentru că există, mai întâi, o continuitate între Hristos și creație, al cărei *logos*, viață și lumină este El. Tocmai acest aspect atât al instituirii, cât și al sacramentului dispare de fapt în teologia post-patristică. Cauzalitatea care leagă „instituirea" de „signum" și „res" este văzută ca extrinsecă și formală, nu ca *intrinsecă* și revelatoare. În loc să reveleze, ca desăvârșire, el garantează realitatea *efectului* sacra-

15. E. Hugon, *La causalité instrumentale en théologie*, ed. a II-a, Paris, 1907.

mentului. Chiar dacă, cum este cazul Euharistiei, semnul este complet identificat cu realitatea, el este experiat în termenii anihilării semnului, mai degrabă decât în cei ai desăvârşirii. În acest sens, doctrina transsubstanţiaţiei, în forma ei tridentină, este într-adevăr, colapsul, sau mai degrabă sinuciderea teologiei sacramentale. Dacă această nouă înţelegere a cauzalităţii – ca o garanţie extrinsecă şi formală – rupe continuitatea ontologică dintre semn şi „res", ea, de asemenea, respinge *de facto* orice continuitate între „instituire" şi ordinea normală a lucrurilor. Ea este într-adevăr *discontinuitate,* care este acum accentuată şi afirmată ca atare. Considerată a fi „causa principalis" a lui „signum", care este „causa secunda", instituirea devine acum un punct de plecare absolut al unui sistem sacramental în întregime *sui generis.* Iar eforturile făcute mai nou de unii teologi pentru a readuce în noţiunea de „signum" „bogăţia simbolismului tradiţional" privesc „accidenţii" şi nu „substanţa", în doctrina şi înţelegerea sacramentelor.

Pentru că doctrina şi înţelegerea de acum sunt foarte diferite de cele ale Bisericii primare. Pentru că în aceasta din urmă, sacramentul nu numai că era „deschis" spre, ci, cu adevărat, „ţinea la un loc" cele trei dimensiuni sau niveluri ale viziunii creştine a realităţii: cea a Bisericii, a lumii şi a Împărăţiei. Şi „ţinându-le" la un loc le-a făcut *cunoscute* – în cel mai profund patristic sens al cuvântului cunoaştere – atât ca înţelegere, cât şi ca participare. Acesta a fost izvorul teologiei – cunoaştere *despre* Dumnezeu în relaţia Lui cu lumea, Biserica şi Împărăţia – pentru că a fost

cunoaştere a lui Dumnezeu şi, în El, a întregii realităţi. Avându-şi începutul, conţinutul şi sfârşitul în Hristos, în acelaşi timp, a descoperit pe Hristos ca începutul, conţinutul şi sfârşitul a tot ce există, ca şi Creatorul, Răscumpărătorul şi împlinirea lor. Transformarea sacramentului în teologia post-patristică a constat, deci, în izolarea lui într-un „organism" sacramental independent şi separat. Izolarea externă a sacramentului de liturghie, pe care am menţionat-o înainte, a fost, într-adevăr, „simbolică" pentru o schimbare şi mai profundă. „Noţiunea de sacrament" – scrie cu entuziasm un teolog contemporan – „este ceva cu totul *sui generis* şi cu cât mai puţin antropomorfism sau chiar „angelism" introducem în el, cu atât este mai bine pentru teologie ... Sacramentele au un mod de existenţă propriu, o psihologie proprie, un har propriu ... În cer şi pe pământ nu există nimic comparabil cu sacramentele".[16] Atunci când ele au fost cinstite şi slăvite ca realitate supremă, a început înstrăinarea progresivă de ele a teologiei, eclesiologiei şi eshatologiei, o înstrăinare care – fie că acest lucru este înţeles sau nu – se află la originea crizei de astăzi, sunt izvorul şi otrava „secularismului"... Ca mijloace ale evlaviei şi sfinţirii individuale ele şi-au păstrat întreaga lor „valoare". Ca acte universale ale Bisericii împlinindu-se pe sine, ca simboluri „în această lume" a „lumii ce va să fie", a desăvârşirii tuturor lucrărilor în Dumnezeu – ele au fost pur şi simplu uitate.

---

16. Dom Vonier, *La Clef de la doctrine eucharistique*, trad. P. Rognet, Paris, Éditions du Cerf, f.a.

8

Putem să ne întoarcem acum la „perspectiva" ortodoxă. Analiza precedentă are menirea de a dovedi un lucru: dacă acea perspectivă trebuie recâştigată, aceasta se poate face doar prin redescoperirea aceloraşi dimensiuni ale *sacramentului* care au fost fie puse în umbră, fie pur şi simplu ignorate în timpul lungii dependenţe a teologiei ortodoxe de sistemele şi formele de gândire apusene, mai ales latine. Cum se va face această redescoperire? Cu siguranţă că nu poate fi una doar „intelectuală". O simplă lectură a Părinţilor, oricât este de folositoare şi esenţială, nu va fi de ajuns. Întrucât chiar şi texte patristice pot fi folosite, şi adesea au fost folosite, ca „dovezi" pentru sisteme teologice profund străine „gândirii" adevărate a Părinţilor. „Renaşterea patristică" a vremii noastre şi-ar neglija complet scopul dacă ar avea ca rezultat un „sistem patristic" rigid, care n-a existat niciodată în realitate. Este într-adevăr meritul permanent al Părinţilor de a fi arătat natura dinamică, şi nu statică a teologiei creştine, puterea ei de a fi întotdeauna „contemporană", fără reducere la vreo „contemporaneitate", deschisă tuturor aspiraţiilor umane, fără a fi determinată de vreuna dintre ele. Dacă întoarcerea la Părinţi ar însemna o repetare pur formală a termenilor şi formulărilor lor, acest lucru ar fi tot atât de greşit şi de nefolositor ca şi renunţarea la Părinţi de către teologia modernă din pricina concepţiei lor despre lume presupuse ca „învechită".

Toate acestea se aplică, mai întâi de toate, întrebuinţării de către noi a termenului de „simbol". Dacă

în mod deliberat este prezentat aici ca centru al teologiei sacramentale şi cheie spre „reconstrucţia" ei, aceasta se întâmplă nu doar pentru că îl găsim în texte patristice. Pentru că în acestea găsim mulţi alţi termeni tot atât, dacă nu şi mai importanţi, pentru înţelegerea lor. Şi ar fi uşor, pe de o parte, de dovedit că, dintr-un punct de vedere pur terminologic, termenul „simbol" nu este nici cel mai frecvent şi nici esenţial, iar, pe de altă parte că nici un cuvânt din textele patristice nu este „absolut" în sine, ci că fiecare îşi primeşte sensul, „semantica" sa teologică doar într-un context teologic şi spiritual mai larg. Deci, ce dovedeşte că alegerea acestui termen, preferat altora, este justificată şi că înţelegerea lui de către noi este corectă? N-a fost el interpretat deja de către teologia scolastică, şi aceasta s-a făcut într-un sens considerat aici a fi greşit?

Răspunsul la toate aceste întrebări este că, chiar dacă Părinţii n-au folosit defel acest cuvânt ca atare, el totuşi ar fi pentru noi astăzi mijlocul cel mai adecvat pentru redescoperirea sensului acelei experienţe fundamentale despre care dau mărturie scrierile lor, la care ele toate – în mod explicit sau implicit – se referă singura care ne interesează, în cele din urmă, la Părinţi. Pentru că acest cuvânt, sau mai degrabă sensul pe care el îl dobândeşte tot mai mult astăzi, constituie cea mai bună, dacă nu unica punte între, pe de o parte, experienţa şi concepţia despre lume a Părinţilor şi, pe de altă parte, aspiraţiile cele mai profunde, îndoielile şi confuziile epocii noastre, fie că ea este etichetată ca „modernă", „seculară" sau „tehnologică".

Într-adevăr acest termen, *simbol*, este cel care apare astăzi ca „focalizator", preocuparea centrală atât a gândirii religioase, cât şi a celei seculare, ca şi chestiunea preliminară de care depind toate celelalte chestiuni, ca „simbolul" însuşi al stării de confuzie şi căutare proprie a omului. Dacă astăzi auzim atât de adesea despre nevoia de „noi simboluri", dacă simbol şi simbolism sunt obiecte de studiu şi curiozitate în cercuri care altminterea nu au nimic în comun, aceasta se întâmplă pentru că experienţa care se află în spatele acestor lucruri este aceea a unei complete rupturi şi întreruperi în „comunicare", a lipsei tragice a unui „principiu unificator" care ar avea puterea de a aduce împreună şi de a ţine la un loc din nou faţetele frânte şi atomizate ale existenţei şi cunoaşterii umane. Acestui principiu unificator, a cărei absenţă este resimţită atât de puternic şi a cărui căutare domină gândirea modernă, îi este dat numele de *simbol*. Conotaţiile lui sunt atât cognitive, cât şi participatorii, pentru că funcţia lui este să reunifice atât cunoaşterea cât şi existenţa, reunindu-le pe una cu cealaltă. Nu se ştie ce este acest simbol, dar ceea ce se speră de la el este într-adevăr mult mai apropiat de ideea şi experienţa patristică a simbolului decât cele ale epocii post-patristice, şi de aceea îl numim o punte.[17]

---

17. A se vedea pentru alte observaţii cărţi ca: R. C. Zaehner, *Matter and Spirit*, New York, Harper and Row, 1963; M.Eliade, *Mephistopheles and the Androgyne: Studies in Religious Myth and Symbol*, New York, Sheed and Word, 1965; T. J. J. Altizer, *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963; K. Jaspers, *Truth and Symbol*, New York, Twayne Publ., 1959.

9

Creştinul însă prin definiţie trebuie *să cunoască*. Nu Îl mărturiseşte el pe Hristos a fi atât *Lumina*, cât şi *Viaţa* lumii, împlinirea oricărei cunoaşteri şi Răscumpărătorul întregii existenţe? În termenii pe care tocmai i-am enunţat şi care sunt chiar termenii căutării de către lume a „simbolului" – nu este El, într-adevăr, Simbolul simbolurilor? N-a spus Hristos Însuşi că cine Îl vede pe El, vede pe Tatăl, că cel care este în El se împărtăşeşte de Duhul Sfânt, că cel care crede în El are deja – aici şi acum – viaţa veşnică? De ce oare credinţa creştină nu pare nici a fi văzută, nici acceptată de către lume ca împlinirea căutării de către ea a simbolului, şi îi pare a fi atât de „irelevantă"? La acest punct, în această „focalizare" a situaţiei creştine reale, analiza precedentă dobândeşte, sper, adevărata ei semnificaţie. Pentru că ea arată că, dacă creştinismul nu reuşeşte să-şi împlinească funcţia sa simbolică – de a fi acel „principiu unificator" –, aceasta se datorează faptului că „simbolul" a fost sfărâmat mai întâi de creştinii înşişi. Ca urmare a acestei sfărâmări, creştinismul a ajuns să arate astăzi, cel puţin în ochii lumii, pe de o parte, ca o simplă doctrină intelectuală care, în plus, „se crapă" sub presiunea unui context intelectual complet diferit, sau, pe de altă parte, o simplă instituţie religioasă, care „se crapă" sub presiunea propriului ei instituţionalism. Şi cu siguranţă că nu adjectivul „sfânt" aplicat acestei doctrine şi acestei instituţii va fi cel care va umple „golul de credibilitate" şi va reface din creştinism simbolul care a încetat să fie.

Pentru că problema este că acel *sfânt* nu este şi niciodată nu poate să fie doar un adjectiv, o definiţie suficientă pentru a garanta autoritatea şi originea divină a ceva. Dacă el defineşte ceva, aceasta este o interioritate, iar nu ceva exterior. El revelează şi manifestă (a se vedea Rudolf Otto) acel „mysterium tremendum", adică o putere inerentă, care într-o doctrină transcede intelectualismul ei, iar într-o instituţie, instituţionalismul ei. Acest „sfânt" – puterea unei epifanii – este ceea ce, într-un mod lipsit de speranţă, lipseşte astăzi atât în doctrină, cât şi în instituţie, şi aceasta nu datorită păcatelor şi limitărilor omeneşti, ci datorită unei alegeri deliberate: respingerea şi dizolvarea *simbolului* ca structură fundamentală a „doctrinei" creştine şi a „instituţiei" creştine.

Situaţia nu este uşurată nici pe departe de numărul mare de creştini „moderni", chiar şi teologi, care se alătură celor care doresc „noi simboluri" şi care cred că creştinismul îşi va redobândi „relevanţa" pentru lume dacă Hristos ar putea fi arătat a fi „simbolul" unui lucru sau altuia, „ilustrarea" unei ideologii, „imaginea" şi „personificarea" unei atitudini. Ei rămân iremediabil prizonierii aceleiaşi noţiuni – externe şi ilustrative – a simbolului, pe care au inventat-o predecesorii lor şi care serveşte astăzi ca o justificare *post factum* pentru capitularea lor în faţa ideologiilor şi atitudinilor a căror legătură cu Hristos este, cel puţin, discutabilă. În mod iremediabil ei nu înţeleg că pentru ca Hristos să fie „simbol" a ceva din lume, trebuie în primul rând ca lumea însăşi să fie cunoscută, văzută şi experiată ca „simbolul" lui Dumnezeu, ca epifania

sfinţeniei, puterii şi slavei Sale – că, în alţi termeni, nu „Hristos" sau „Dumnezeu" trebuie să fie explicaţi în termenii acestei lumi, a nevoilor ei trecătoare, încât să devină „simbolurile" lor, ci, dimpotrivă, Dumnezeu şi doar Dumnezeu a făcut această lume simbolul Său şi a împlinit, deci, acest simbol în Hristos şi îl va desăvârşi în Împărăţia Sa veşnică. Când este lipsită de acest simbol, lumea devine haos şi distrugere, idol şi eroare, şi este condamnată să dispară pentru că natura însăşi a „schemei" (imaginii, formei) ei este să „treacă" (I Cor.7, 31). A face din Hristos simbolul acestei lumi trecătoare este limita nebuniei şi orbirii, pentru că El a venit să făptuiască tocmai opusul — să mântuiască lumea restaurând-o ca „simbolul" lui Dumnezeu, ca sete după împlinirea în Dumnezeu, ca „signum" şi trecere în Împărăţia Sa. Şi El a mântuit-o distrugând suficienţa şi opacitatea ei, descoperind în „această lume" Biserica – simbolul „noii creaţii" şi sacramentul „lumii ce va să fie".

Şi dacă creştinii doresc – aşa cum pretind şi cum, într-adevăr, trebuie să slujească lumea – să o înzestreze din nou cu „simbolul" pe care ea îl caută cu atâta disperare, ei pot realiza aceasta doar dacă ei înşişi redescoperă acel simbol şi îl pot redescoperi acolo unde s-a aflat întotdeauna – prin voinţă şi instituire dumnezeiască –, în Biserică. Părinţii sau tradiţia îi pot ajuta în această redescoperire, pot să le purifice vederea, să le „explice", într-un fel, cum să se facă aceasta; ei nu pot fi ei înşişi acea redescoperire. Şi astfel rămâne ultima întrebare: unde şi cum poate fi realizat acest lucru?

10

Răspunsul teologiei ortodoxe, odată eliberată de „captivitatea apuseană", ar trebui să fie: în viaţa liturgică neîntreruptă a Bisericii, în acea tradiţie sacramentală care, în Răsărit cel puţin, nu a fost alterată în mod semnificativ de rătăcirile unei teologii alienate. Am arătat deja că greşeala fatală a raţionalismului post-patristic este izolarea sacramentului de liturghia ca expresie totală a vieţii şi credinţei Bisericii. A însemnat, de fapt, izolarea sacramentului de simbol, adică de acea legătură şi comunicare cu întregul creaţiei care se împlinesc în sacrament. Devenind un mod de „mijlocire a harului" închis şi de sinestătător, un strop de realitate într-o mare de simboluri, sacramentul a lipsit liturghia de funcţia ei specifică – de a pune în legătură sacramentul cu Biserica, cu lumea şi cu Împărăţia, sau, cu alte cuvinte, cu conţinutul şi dimensiunea ei eclesiologică, cosmică şi eshatologică. Liturghia a fost lăsată pe seama „evlaviei", care a împodobit-o cu mii de explicaţii şi interpretări „simbolice", de data aceasta în noul înţeles „ilustrativ" şi nominal al acelui cuvânt. Fie că era văzută „din punct de vedere arheologic" – ca o colecţie de rituri „străvechi şi colorate", sau „din punct de vedere pictural" – ca un fel de sprijin audio-vizual pentru rugăciune, aceasta a devenit, într-adevăr, *irelevantă* pentru teologie şi misiune, şi pe scurt, pentru întreaga viaţă a Bisericii. Ea i-a păstrat şi probabil că îi va păstra întotdeauna pe cei fideli ei – pe creştinii cu înclinare liturgică". Dar Bisericii în general, „activiştilor", precum şi „gnosticilor", ea pare să nu le ofere nimic.

Redescoperirea unităţii iniţiale şi organice dintre liturghie şi sacrament, liturghia prin sacrament şi sacramentul prin liturghie, ca pe o realitate dinamică în care *simbolul* – liturghia – este întotdeauna împlinit în *sacrament* –, aceasta este condiţia pentru redobândirea acelei perspective care singură poate să ne ducă dincolo de fundăturile situaţiei noastre prezente. Şi, într-adevăr, natura liturgică a sacramentului, ca şi natura sacramentală a liturghiei şi, prin ea, a Bisericii însăşi, sunt sursele vii ale acelei sinteze dinamice despre care Părinţii dau o mărturie permanentă. Dar acea sinteză se găseşte nu numai în trecut şi în cărţi. Ea este cu noi – aici şi acum – dacă avem ochi de văzut şi urechi de auzit, dacă, punând de-o parte erorile acumulate de-a lungul veacurilor, ajungem la realitatea Bisericii şi înţelegem din nou „lex orandi" ca sursă a lui „lex credendi" a ei.

De la acest punct ar trebui să pornească adevărata sarcină a creştinismului, sugerată de tema acestui articol. Pentru că ea constă în *a arăta,* pe baza unui studiu detaliat al „leitourgiei", tradiţia şi experienţa liturgică a Bisericii, adevăratul conţinut al acelui *simbol* care este Biserica şi pe care ea îl împlineşte în *sacrament,* împlinindu-se astfel pe sine. A arăta şi a dovedi aceasta este evident imposibil în cuprinsul acestui eseu care rămâne, deci, o introducere foarte generală, o indicare preliminară a unei posibile perspective. În concluzie, putem doar spune că, dacă s-ar întreprinde acest lucru, s-ar putea arăta că funcţia proprie a „leitourgiei" a fost întotdeauna aceea de *a aduna,* într-un singur simbol, cele trei niveluri ale credinţei şi vieţii creştine: Biserica, lumea şi Împărăţia; că Biserica în-

săşi este astfel sacramentul în care viaţa sfărâmată, totuşi încă „simbolică" a „acestei lumi" este adusă, în Hristos şi de către Hristos, în dimensiunea Împărăţiei lui Dumnezeu, devenind ea însăşi sacramentul „lumii ce va să fie" sau cea pe care din veşnicie Dumnezeu a pregătit-o pentru cei care Îl iubesc şi unde tot ce este uman poate fi transfigurat prin har, aşa încât toate lucrurile pot fi desăvârşite în Dumnezeu; că, în sfârşit, aici şi doar aici - în „mysterion-ul" prezenţei şi lucrării lui Dumnezeu, Biserica devine întotdeauna ceea ce este: Trupul lui Hristos şi Templul Duhului Sfânt, *Simbolul* unic „adunând" – prin aducerea la Dumnezeu a lumii, pentru a cărei viaţă El a dat pe Fiul Său.

CUPRINS

Redactor: Marinela Bojin
Tehnoredactor: Protos. Vartolomeu Bogdan

Format 16/61 x 86.
Coli de tipar 12. Comanda 42

TIPOGRAFIA INSTITUTULUI BIBLIC ŞI DE MISIUNE
AL BISERICII ORTODOXE ROMÂNE
Intrarea Patriarhiei nr. 6; 70526 Bucureşti
Telefon: 00-40-1-3372279; 00-40-1-3363577